JULIUS EVOLA

EDIZIONI MEDITERRANEE

MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO

Orizzonti dello spirito / 6

Collana fondata da Julius Evola

OPERE DI JULIUS EVOLA
PUBBLICATE IN QUESTA COLLANA

Rivolta contro il Mondo Moderno (4ª *edizione*)
Metafisica del Sesso (3ª *edizione*)
Lo Yoga della Potenza (5ª *edizione*)
La Tradizione Ermetica (3ª *edizione*)
Il Mistero del Graal (3ª *edizione*)
Teoria dell'Individuo Assoluto (2ª *edizione*)
Maschera e Volto dello Spiritualismo contemporaneo (4ª *edizione*)
Ricognizioni: Uomini e Problemi (1ª *edizione*)

Opere a cura di J. Evola

Tao-tê-ching: Il Libro del Principio e della sua Azione, di Lao-Tze
Il Mistero del Fiore d'Oro, di Lü-Tzu
Hara, centro vitale dell'uomo secondo lo Zen, di K. Dürckheim

Fuori collana

Testimonianze su Evola, *a cura di G. de Turris*
Scritti su J. Evola di trenta noti Autori

JULIUS EVOLA

Maschera e volto dello spiritualismo contemporaneo

Analisi critica delle principali correnti moderne verso il «sovrasensibile»

Quarta edizione riveduta e ampliata

EDIZIONI MEDITERRANEE - ROMA

INDICE

Questo libro, riveduto ed ampliato nella presente quarta edizione, si rivolge a tutti coloro che, interessandosi allo « spiritualismo » contemporaneo, desiderino orizzontarsi di fronte alle correnti principali di esso. Appunto per questo il punto di vista qui assunto per fornire tale orientamento non sarà assoluto quanto quello adottato in altre nostre opere. La difesa della personalità umana — còmpito, prima di realizzare il quale ogni vera aspirazione « spiritualista » manca del suo primo presupposto — varrà qui come il principio direttivo fondamentale.

Chi sa vedere, e separare dall'essenziale l'accessorio, potrà però facilmente riconoscere che fra i due punti di vista non vi è contradizione. L'uno — quello assunto nella presente critica — può anzi valere per precisare il senso e il giusto luogo del secondo — di quello delle opere su argomenti esoterici specializzati o di affermazione del « tradizionalismo integrale ». Del resto, proprio la sequenza dei presenti saggi fornirà un naturale passaggio dall'uno all'altro piano.

I

IL SOVRANNATURALE NEL MONDO MODERNO

« È l'ora propizia per le imprese equivoche di ogni falso misticismo, che mescolano curiosamente le confusioni spiritualistiche con la sensualità materialista. Le forze spirituali sono in invadenza dappertutto. Non si può dire piú che il mondo moderno manchi di sovrannaturale. Se ne vede apparire d'ogni specie e varietà. E il gran male di oggi non è piú il materialismo, lo scientismo, ma è una spiritualità scatenata. Ma il sovrannaturale vero non ne risulta riconosciuto in maggior misura. Il " mistero " avvolge tutto, s'installa nelle regioni buie dell'Io, che esso devasta, al centro della ragione, che esso scaccia dal suo dominio. Si è pronti a riintrodurlo dappertutto, eccetto che nell'ordine divino, ove esso risiede realmente ».

Cosí ebbe già a scrivere, in un'opera non recente di valore vario, il cattolico Henri Massis (1); ma sono parole, queste, che ancor oggi hanno il loro peso. Infatti, ancor oggi sono numerosi e rigogliosi i gruppi, le sette e i movimenti che si consacrano all'occulto e al « sovrannaturale ». Ravvivate da ogni acutizzarsi della crisi del mondo occidentale, tali correnti raccolgono aderenti in nu-

(1) H. MASSIS, *Défense de l'Occident*, Paris, 1927, p. 245.

mero notevole — lo spiritismo, da solo, ne ha contato milioni. Dottrine esotiche d'ogni genere vengono importate e piú esse presentano i caratteri della stranezza e del mistero, piú esercitano un fascino. Si può ben dire che ogni intruglio trova un posto nel recipiente « spiritualismo » — adattamenti dello Yoga, varietà di una mistica spuria, « occultismo » ai margini delle logge massoniche, neo-rosicrucianesimo, regressioni naturalistiche e primitivistiche a fondo panteista, neo-gnosticismo e divagazioni astrologiche, parapsicologia, medianità e simili — a tacer poi di ciò che è mistificazione pura. In genere, basta che qualcosa si scosti dall'ordine di ciò che si è convenuto di chiamare normale, basta che esso presenti i caratteri dell'eccezionale, dell'occulto, del mistico e dell'irrazionale perché una notevole quantità di nostri contemporanei ad esso si interessi con una facilità di tanto maggiore. Per ultima, anche la « scienza » ci si è messa: in certe sue diramazioni come psicanalisi e « psicologia del profondo » essa spesso è finita in promiscue evocazioni nelle regioni di frontiera dell'Io e della personalità cosciente. Si è visto inoltre questo paradosso: proprio alcuni rappresentanti di quelle discipline « positive » che, per poter giustificare ed organizzare sé stesse, si dettero ad una sistematica denegazione di ogni visione del mondo contenente elementi sovrasensibili, proprio costoro, in un settore a parte, oggi indulgono non di rado a forme primitive di neo-spiritualismo. Ed allora la reputazione che la loro serietà si è acquistata nei dominî di loro competenza viene addotta abusivamente come avallo per il valore di dette forme e si trasforma in un pericoloso strumento di seduzione e di propaganda: tipico è stato il caso dei fisici Crookes e Lodge nei riguardi dello spiritismo. È cosí che ampî settori del mondo occidentale stanno esalando un caos spirituale che lo fa rassomigliare stranamente al mondo asiatizzato della decadenza ellenistica. Né vi mancano i Messia, in varia edizione e vario formato.

Anzitutto occorre orientarsi e vedere quali sono le cause principali del fenomeno.

Come primo tratto perspicuo si sarebbe portati a indicare un impulso generale all'*evasione*. In un suo aspetto, il neo-spiritualismo ha indubbiamente un ruolo analogo a quello di tutto ciò con cui l'uomo di oggi cerca di evadere dal mondo che lo circonda, dalle forme soffocanti assunte dalla civilizzazione e della cultura dell'Occidente moderno, su tale linea giungendo, nei casi-limite, fino all'uso delle droghe, alle esplosioni anarchiche, alla pandemía del sesso, a forme diffuse e varie di compensazione nevrotica.

A questa stregua, vi sono però motivazioni di cui non si può disconoscere la parziale legittimità. Non per caso gli inizi del neo-spiritualismo sono contemporanei all'affermarsi della visione materialistico-positivista dell'uomo e del mondo, nel suo squallore e nella sua disanimazione, aggiungendovisi il razionalismo, la pretesa della ragione astratta di bandire o di irreggimentare tutto ciò che appartiene agli strati piú profondi dell'essere e della psiche. Nel contempo, è da indicarsi la carenza delle forme di una civiltà tradizionale in senso superiore, capace di effettive aperture verso l'alto. Per l'Occidente, si è trattato soprattutto della religione venuta a predominare in esso, del cristianesimo, e del fatto che essa stessa ha cessato di presentarsi come qualcosa di vivente, di offrire punti di riferimento per una vera trascendenza, riducendosi piuttosto, nel cattolicesimo, per un verso ad un inerte edificio teologico-dogmatico, per un altro verso ad un devozionalismo confessionale e ad un moralismo a carattere piccolo-borghese, tanto che si è finiti col parlare della « morte di Dio » e col formulare l'esigenza di una smitizzazione della religione che ne riduca il contenuto valido alla pratica sociale (come per es. nel cosidetto « cristianesimo ateo »).

Ma se cosí la religione positiva è venuta meno alla

sua funzione piú alta, se è apparsa offrire ben poco a coloro che, piú di una « fede » e di un addomesticamento moralistico borghese e sociale dell'animale umano, cercavano, sia pure oscuramente, una *esperienza* spirituale liberatrice, le massime sovvertitrici delle ultime ideologie, per le quali il principio e la fine dell'uomo stanno su questa terra e che come scopo indicano una società della produzione e di un benessere di massa destinato, peraltro, a divenire insipido e noioso, e comunque da pagare con condizionamenti e mutilazioni molteplici della personalità, non potevano non suscitare, alla fine, insofferenza e ribellione.

A meno che non intervengano processi di fondamentale degradazione, nel profondo della natura umana sussiste il bisogno dell'« altro » e, al limite, del sovrannaturale. Non lo si può soffocare in tutti oltre un certo limite. Nei tempi ultimi, la morsa si è serrata, per via dei fattori or ora accennati. Da qui, in molti, l'impulso che ha creduto di trovare un appagamento e uno sbocco in tutto ciò che il neo-spiritualismo pretende di offrire, in una certa misura con carattere di cosa nuova, con idee che sembrano aprire l'accesso ad una piú vasta realtà, non solo teoricamente, ma soprattutto come esperienza spirituale vissuta. Il fatto che nei tempi ultimi si è finito col riconoscere, sia pure sporadicamente, un « estranormale » come manifestazione di energie, leggi e possibilità oltre a quelle ammesse nel precedente periodo positivistico, ha spesso costituito un fattore ulteriore pel particolare orientamento dell'impulso all'evasione di cui qui intendiamo occuparci.

Un ultimo, non irrilevante fattore è stato la conoscenza, non piú ristretta ad una cultura superiore specializzata, di dottrine di origine prevalentemente orientale, le quali promettevano piú di quanto le religioni positive occidentali da sempre, ma soprattutto nelle loro forme ultime svuotate e svigorite, sembrano offrire.

Questa, è in sintesi, la congiuntura « situazionale » a cui si può riferire la diffusione del neo-spiritualismo, il quale, come abbiamo notato in altra occasione (1), in genere presenta i caratteri di quella che Oswald Spengler ha chiamato la « seconda religiosità », che si manifesta non nel periodo luminoso originario di una civiltà organica, qualitativa e spirituale e al centro di essa, ma in margine ad una civilizzazione crepuscolare e in dissoluzione — nel caso specifico, in ciò che lo stesso Spengler ha chiamato « il tramonto dell'Occidente », come un fenomeno peculiare di esso.

Dopo di che, bisogna fissare alcuni punti fondamentali di riferimento per una presa di posizione discriminatrice di fronte alle varietà del neo-spiritualismo e di ogni altra corrente ad esso affine.

A tale riguardo, dobbiamo sottolineare che a noi soprattutto interessa ciò che in detto spiritualismo non si riduce a teorie ma comprende tendenze le quali, talvolta senza saperlo o volerlo, propiziano evocazioni di forze dell'« altra sponda » e portano individui e gruppi a contatti con esse, nel coltivare modalità estranormali della coscienza.

La premessa è, ovviamente, che queste influenze e queste modalità esistano cosí realmente, quanto le forme della realtà fisica e della psiche ordinaria. In un modo o nell'altro, ciò è stato sempre riconosciuto in ogni civiltà normale e completa, è stato denegato solo da qualche decennio di « positivismo » occidentale. Al giorno d'oggi, vi è però da andar piú oltre di un semplice riconoscimento in termini psicologici o, per dir meglio, psicologistici, come accade, ad esempio, nel dominio della psichiatria e della psicanalisi generalizzata. Per quel che a noi interessa, questo « spirituale » lo si deve intendere invece in termini ontologici, ossia appunto come realtà.

(1) Cfr. il nostro libro *Cavalcare la Tigre,* 2ª ed., Milano 1971, c. 29

Altrimenti il problema del pericolo dello « spirituale » (o dello spiritualismo) e dell'« estranormale » non si pone o finisce col rivestire un carattere abbastanza banale. Si potrebbe parlare delle fisime, delle paranoie e delle fantasticherie di menti squilibrate e « svitate », per le quali non vi è da allarmarsi troppo.

Qui ci si deve riferire alla *personalità* in senso proprio. Il contatto con lo « spirituale » e l'affioramento di esso possono rappresentare un rischio fondamentale per l'uomo, nel senso che possono avere per effetto una menomazione della sua unità interiore, di quell'appartenere a sé, di quel suo potere di presenza chiara a sé e di chiara visione e di azione autonoma che definiscono appunto l'essenza della personalità.

Nella sua forma attuale la personalità nel mondo delle cose tangibili e misurabili, dei pensieri logici dalla netta forma, dell'azione pratica e di quanto, in generale, ha relazione con i sensi fisici e col cervello si trova a casa sua, su di un saldo terreno. Invece nel mondo dello « spirituale » essa corre un rischio continuo, essa ritorna allo stato problematico, perché in quel mondo non esiste piú nessuno degli appoggi a cui essa è abituata e di cui ha bisogno, finché è personalità condizionata da un corpo fisico.

Non è un caso che molti di coloro che oggi coltivano lo « spiritualismo » sono esseri senza una pronunciata personalità (significativa la grande percentuale delle donne), mentre coloro che danno segno di personalità forte e consapevole si tengon fermi alle cose « positive » e nutrono pel sovrasensibile una repulsione invincibile, pronta a crearsi ogni sorta di alibi. Bisogna capire che questa repulsione non è che la manifestazione inconsapevole in loro di un istinto di difesa spirituale. Le personalità piú deboli, ove tale istinto manca o è attenuato, sono quelle disposte ad accogliere e a coltivare imprudentemente idee, tendenze e evocazioni, del cui pericolo non si rendono conto.

Tali persone credono che qualunque cosa trascendente il mondo a cui sono abituate costituisca per ciò stesso alcunché di superiore, uno stato piú alto. Nel punto in cui in loro agisce il bisogno di « altro », l'impulso all'evasione, esse imboccano ogni via, e non si accorgono quanto spesso esse cosí entrino nell'orbita di *forze che non sono al disopra, ma al disotto dell'uomo come personalità.*

Questo è il punto fondamentale: veder ben chiaro le situazioni nelle quali, malgrado ogni apparenza e ogni maschera, il neo-spiritualismo può effettivamente avere un carattere *regressivo* e lo « spirituale » non essere un « sovrannaturale » bensí un « infranaturale »; ciò, sempre concretamente e esistenzialmente, a parte ogni confusione e deviazione dottrinale e intellettuale.

Per poter avere una idea delle influenze di cui può anche trattarsi quando si verifica questa apertura, che è verso il basso e non verso l'alto, questo spostamento che è discendente e non ascendente, sarà opportuno accennare a ciò che in un senso vasto e completo si deve intendere per « natura ». Quando si parla di « natura » oggi si intende in genere il mondo fisico, conosciuto attraverso i sensi fisici di ogni persona sveglia e misurato dalle scienze esatte. In realtà, questo è solo *un* aspetto della natura, una imagine formatasi in relazione alla personalità umana, ed anzi in una certa fase del suo sviluppo storico, al titolo di una esperienza propria ad essa, e non ad altre possibili fasi e forme di esistenza. L'uomo percepisce la natura nelle forme cosí definite della realtà fisica perché si è distaccato da essa natura, perché se ne è liberato e disciolto, tanto da sentirla alla fine come esteriore, come « non-Io ». La natura *in sé,* non è questa apparizione nello spazio: essa invece è colta là dove questo senso di esteriorità si attenua, attenuandosi correlativamente lo stato della coscienza lucida di veglia e subentrando stati nei

quali oggettivo e soggettivo, « dentro » e « fuori » si confondono. Qui cominciano i primi dominî di un mondo « invisibile » e « psichico » che, per esser tali, non cessano di esser « natura », anzi sono eminentemente « natura », e per nulla « sovrannaturalità ». Con l'indagine oggettiva scientifica sulla materia o sull'energia l'uomo in fondo si muove in una specie di circolo magico creato da lui stesso. Esce da tale circolo e raggiunge la natura solo chi retrocede dalla coscienza personale formata verso la subcoscienza lungo la via che comincia con le oscure sensazioni organiche, con l'emergere di complessi e di automatismi psichici allo stato libero — cioè sciolti dai controlli cerebrali — e che poi si sviluppa scendendo nel profondo della subcoscienza fisica.

Alcune ricerche recenti hanno fornito degli elementi per individuare questo processo di regressione anche da un punto di vista positivo. Con delle anestesie locali provocate sperimentalmente si è seguito ciò che accade nelle funzioni psichiche quando vengano neutralizzati progressivamente gli strati della corteccia cerebrale, dai piú esterni e recenti ai piú interni e antichi, fino ad eliminare del tutto l'azione del cervello e a passare al sistema simpatico, che si è mostrato legato ancora a certe forme di coscienza. Primi a scomparire sono stati allora i concetti di spazio, tempo e causalità, cioè i concetti sui quali poggia l'esperienza di veglia della natura e la concatenazione logica dei pensieri nella personalità cosciente. In relazione a strati piú profondi, la stessa coscienza ordinaria distinta dell'« Io » viene meno e si è sulla soglia di funzioni inconscie, in immediata relazione con la vita vegetativa. Questa precisamente è la fine della « persona » e la soglia dell'impersonale, della « natura ».

Ciò a cui l'antichità ha dato nome di genii, di spiriti degli elementi, di dèi della natura e via dicendo, a parte le assunzioni superstiziose popolari e folkloristiche

e a parte le apposizioni poetiche, non si riduceva a mera favola: si trattava di certo di « imaginazioni » — cioè di forme prodotte in determinate circostanze da una facoltà analoga a quella che agisce nel sogno in relazione col simpatico — le quali però in origine drammatizzavano variamente, proprio allo stesso modo dei sogni, le oscure esperienze *psichiche* di contatto con le forze, di cui le forme, gli esseri e le leggi visibili della natura non sono che la manifestazione.

Del pari, i fenomeni di chiaroveggenza detta « naturale », ovvero di chiaroveggenza sonnambolica, si legano ad una neutralizzazione ed esclusione del cervello e all'appoggiarsi di una coscienza ridotta, che in certi esseri sussiste grazie a circostanze speciali, appunto al sistema simpatico. I plessi principali di questo, e soprattutto il plesso solare, si trasformano allora in un sensorio ed assumono la funzione del cervello, che essi esercitano senza l'aiuto dello strumento dei sensi fisici in senso stretto, sulla base di stimoli e sensazioni che non vengono dall'esterno, ma dall'interno. Naturalmente, a seconda dei casi, i prodotti di questa attività hanno un carattere piú o meno diretto, sono cioè piú o meno mescolati con le forme che esse usano per tradursi e divenire coscienti e che sono piú o meno informate dall'elemento spazio-temporale proprio al cervello (1). Ma, per grande che sia la parte delle scorie, sussiste in questi fenomeni un margine incontestabile di oggettività, che si conferma talvolta anche in forma perspicua, per la corrispondenza dei dati forniti per tale via con quelli controllabili sulla base delle percezioni fisiche vagliate e organizzate dalla coscienza di veglia.

Ciò fornisce di già un punto di orientamento. Esiste tutta una zona « psichica », « occulta » rispetto alla coscienza ordinaria, la quale è a suo modo reale (non « il-

(1) Cfr. A. SCHOPENHAUER (*Parerga und Paralipomena,* ed. 1851, v. I, pp. 231-233) che già vide chiaramente questo punto.

lusione soggettiva » o « allucinazione »), ma che non è da scambiarsi con lo « spirituale » in senso di valore, e tanto meno col « sovrannaturale ». Con maggior ragione qui si potrebbe invece parlare di infranaturale, e chi si apre passivamente, « estaticamente » a questo mondo, in realtà retrocede, fa scendere il livello interno da un grado superiore ad un grado inferiore.

Ogni misura positiva per la vera spiritualità, per l'uomo deve essere la coscienza chiara, attiva e distinta: quella che egli possiede quando scruta oggettivamente la realtà esteriore o forma i termini di un ragionamento logico, di una deduzione matematica, o prende una decisione nella sua vita morale. La sua conquista, ciò che lo definisce nella gerarchia degli esseri, è questa. Quando egli invece passa negli stati di un misticismo nebuloso, di uno sfaldamento panteistico e nella fenomenologia — per sensazionale che sia — che si verifica nelle condizioni della regressione, del collasso psichico, della transe, egli non ascende, ma *discende* lungo la scala della spiritualità, passa da un piú ad un meno di spirito. Non supera la « natura », ma si restituisce ad essa, anzi si fa lo strumento delle forze infere chiuse nelle forme di essa.

Solo dopo aver visto ben chiaro questo punto si può formulare l'idea di una diversa, antitetica direzione spirituale, da servire per misurare ciò che può esservi di valido nello « spiritualismo » e che può proporsi a chi, avendo una particolare vocazione e qualificazione, cerca una « trascendenza », qualcosa di piú alto di quanto offre la visione moderna dell'uomo e del mondo, lo spazio per una superiore libertà di là dei condizionamenti e dal senza-senso dell'esistenza di oggi e dalle stesse forme residuali delle confessioni religiose. *In via di principio si tratta di porre l'esigenza di una via ad esperienze che, lungi dal « ridurre » la coscienza, la trasformino in supercoscienza, che lungi dall'abolire la distinta presenza a sé cosí facile a con-*

servarsi in un uomo sano e sveglio fra le cose materiali e nelle attività pratiche, la innalzi ad un grado superiore, in modo da non alterare i principî che costituiscono l'essenza della personalità, ma invece da integrarli. La via verso esperienze del genere è la via verso il vero sovrannaturale. Ma questa via non è comoda né, per i piú, seducente. Presuppone proprio l'atteggiamento opposto a quello degli entusiasti dello « spiritualismo » e di chi è solo sospinto da un confuso impulso all'evasione, presuppone un atteggiamento e una volontà di *ascesi,* nel senso originario di questa parola, distinto dalle assunzioni d'ordine devozionale mortificatorio e monastico.

Non è facile ricondurre la mentalità moderna a considerare e a giudicare in termini di interiorità, anziché di apparenza e di « fenomeno » o di sensazione. Tanto meno è facile, dopo le devastazioni compiute dal biologismo, dall'antropologismo e dall'evoluzionismo, ricondurla al senso di ciò che fu anche, e nominalmente ancora è, un insegnamento cattolico: la dignità e la destinazione *sovrannaturale* della persona umana.

Ora, proprio questo è invece il punto fondamentale per l'ordine di cose, di cui stiamo trattando. Solo chi abbia un tale senso può riconoscere, infatti, *che in tutto quel che non è piú materiale esistono due dominî distinti, anzi antitetici.* Quello corrispondente a forme di coscienza inferiori al livello dello stato di veglia della persona umana normale è l'ordine *naturale,* nel senso piú vasto. Solo l'altro ordine è il *sovrannaturale.* L'uomo si trova fra l'uno e l'altro di questi due dominî, e chi esce da una condizione di stasi o di precario equilibrio può gravitare verso l'uno o verso l'altro. Secondo la suaccennata dottrina della dignità e della destinazione sovrannaturale dell'uomo, questi non appartiene alla « natura » né nel senso materialistico dell'evoluzionismo e del darwinismo, né nel senso « spiritualistico » del panteismo e di concezioni affini. Come

personalità egli si innalza di già dal mondo delle anime mistiche delle cose e degli elementi, e dal fondo di una « cosmicità » indifferenziata — e la sua visione di cose fisiche chiare, dai crudi contorni, oggettive nello spazio, cosí come la sua esperienza di pensieri ben precisi e logicamente concatenati, esprime già quasi una specie di catarsi e di liberazione da quel mondo, malgrado la limitazione degli orizzonti e delle possibilità che ne deriva (1). Quando invece vi ritorna, egli abdica e tradisce la sua destinazione sovrannaturale: cede la sua « anima ». Egli imbocca, consapevolmente o inconsapevolmente, la via discendente, laddove nella fedeltà al suo fine gli sarebbe eventualmente dato di andar di là di ogni stato condizionato, per « cosmico » che esso sia.

Questo inquadramento schematico basta già per un primo orientamento di fronte alle varie correnti dello « spiritualismo ». Lo sviluppo della critica di ciascuna di queste andrà a precisare e ad integrare via via tali vedute tanto da lasciar vedere, in pari tempo, quali possono essere i punti positivi di riferimento.

(1) Ha relazione con questa veduta l'insegnamento buddhistico, secondo il quale gli « dèi » (intesi come potenze « naturali »), se vogliono conseguire la « liberazione », occorre che passino prima nello stato umano e ivi conseguano il « risveglio »; al che fa poi riscontro l'insegnamento ermetico circa la superiorità dell'uomo sugli dèi quale « signore delle due nature », ma anche circa il continuo pericolo in cui egli si trova. È da notare — e in sèguito lo vedremo da presso — che di contro all'ideale della « liberazione », identico a quello della completa realizzazione della destinazione sovrannaturale dell'uomo, il concetto di « natura » va ad abbracciare anche stati cosmici e non-umani, ma che rientrano anch'essi nel mondo condizionato.

II

LO SPIRITISMO E LE « RICERCHE PSICHICHE »

Lo spiritismo ha costituito l'avanguardia del nuovo spiritualismo. Esso ha dato il segnale della rivolta contro il materialismo, subito dopo raccolto dal teosofismo, il quale con esso si divide tuttora la grande maggioranza degli appassionati all'invisibile. Non è privo di importanza il dettaglio, che entrambi questi movimenti siano nati nei paesi anglosassoni protestanti e che delle donne — le sorelle Fox per l'uno, Elena Petrovna Blavatsky e poi A. Besant per l'altro — abbiano avuto una parte fondamentale nelle loro origini.

Lo spiritismo è stato il primo a richiamare l'attenzione del gran pubblico su di un ordine di fenomeni i quali, a dir vero, nell'antichità erano ben conosciuti, ma che per uscire dai quadri della visione « positiva » del mondo consolidatasi nel secolo scorso erano stati negati e considerati come fisime e imaginazioni di menti superstiziose. *Tutto il merito dello spiritismo comincia e finisce qui.*

Lo spiritismo non si è limitato ad attirare l'attenzione sulla realtà di questi fenomeni, ma ha cercato in ogni modo di propiziarli e di provocarli, scoprendo i cosidetti *medium* e proponendosi il còmpito dello sviluppo delle

facoltà medianiche latenti. Inoltre esso ha cercato una spiegazione dei fenomeni ed in quanto li riconduca all'azione di « spiriti » (di massima, di « spiriti » di esseri umani defunti) e pretende di fornire, per tal via, una specie di prova sperimentale della sopravvivenza dell'anima, se non pure della sua immortalità, esso è propriamente spiritismo.

L'esame e la produzione sia di questi fenomeni, che di quanti altri abbiano carattere estranormale, senza una sovrastruttura teorica e interpretativa obbligata e soprattutto sotto rigoroso controllo scientifico e con un atteggiamento analogo a quello assunto per l'esplorazione e la classificazione dei fenomeni « naturali » in senso stretto, costituisce invece l'oggetto delle cosidette « ricerche psichiche » o « metapsichiche » o « parapsichiche ». Queste ricerche, organizzatesi in un periodo piú recente e facenti capo ormai a numerosi istituti e società, hanno ripreso ed integrato l'aspetto, da noi giudicato positivo, dello spiritismo, nel senso che per via dei loro accertamenti non è piú possibile dubitare della realtà dell'estranormale. Senonché anche per esse tutto il merito comincia e finisce qui.

Peraltro, limitandoci all'ordine dei fenomeni cui si è specialmente concentrata l'attenzione dello spiritismo e, nelle ricerche psichiche, a tutto ciò che non è semplice studio, ma propiziazione e cultura della medianità, anche se nel semplice intento di ottenere una sempre piú vasta materia per l'indagine, devesi dire che ci si trova dinanzi ad una corrente che nel suo insieme presenta in modo tipico l'aspetto anzidetto, per il quale lo « spiritualismo » costituisce un pericolo per lo spirito. La *medianità* può essere definita come un metodo per propiziare o accentuare la disgregazione dell'unità interna della persona. Avendo reso parzialmente libero dal corpo un certo gruppo di elementi piú sottili, l'uomo, quale

medium, diviene l'organo per la manifestazione nel nostro mondo di forze e di influenze di natura estremamente varia, ma sempre subpersonale. Il *medium* non può in alcun modo controllare queste forze ed influenze giacché la sua coscienza o coglie soltanto degli effetti, ovvero scivola addirittura nel sonno, nella transe, nella catalessi.

Né, quanto agli altri — cioè, nell'un caso, gli spiritisti in attesa della manifestazione dei morti, nell'altro caso coloro che controllano scientificamente le sedute — le cose cambiano. L'ultima delle loro preoccupazioni è di avere un giusto senso ed un giudizio circa le condizioni spirituali che propiziano le manifestazioni. Per gli uni, tutto vale passivamente come « rivelazione », e il « sensazionale » e quanto sembra dar conferma alle loro ipotesi « spiritiche » e soddisfare i loro bisogni sentimentali è quel che per loro essenzialmente conta. Per gli altri, cioè per quelli delle « ricerche psichiche », l'uomo vale come un produttore di « fenomeni », i fenomeni vengono apprezzati per quanto piú essi sono inusitati e controllabili, e di quel che accade dal punto di vista interno, ci si preoccupa assai poco. Anche loro non avrebbero scrupolo di usare mezzi di ogni genere, procedimenti ipnotici o sostanze speciali, per provocare artificialmente o intensificare la medianità ed avere cosí « soggetti » adatti per i loro esperimenti e le loro constatazioni.

Ora, in questo aprire a caso, nella persona dei *medium,* dei punti di sbocco all'invisibile pur che ne venga fuori qualcosa che scuota e s'imponga, il pericolo è lungi dal limitarsi all'attentato contro l'unità spirituale del *medium.* Né l'uomo comune, né gli « spiriti positivi » oggi hanno un'idea delle forze oscure ed impersonali che aleggiano ai margini della realtà, da cui sono escluse. Il *medium,* che si fa strumento per la manifestazione che esse desiderano, ha letteralmente la funzione di un

centro d'infezione psichica per il proprio ambiente. Egli fa da *medium*, cioè da tramite, a che quelle forze possano esercitare un'azione sul nostro mondo e sulle nostre menti, le quali di fronte ad esse restano senza difesa. Le manifestazioni che si ottengono nelle « sedute » sono solo una parte, spesso trascurabile ed innocua, rispetto a tutto ciò che sfugge dalle socchiuse porte degli « inferi ». Effetti altrimenti gravi, per i singoli e per le collettività, si potrebbero indicare, in rapporto con le condizioni create involontariamente ed inconsideratamente nelle sedute di tipo sia « spiritico » che « scientifico » o pseudo-iniziatico, se si avesse una intelligenza per certe leggi occulte che agiscono fra la trama della comune esperienza. Per accennare di passata ad un solo caso, sarebbe tanto interessante, quanto allarmante, indicare la parte che evocazioni del genere, in un periodo ancor anteriore alla nascita dello spiritualismo contemporaneo e dello spiritismo, ebbero nei processi di infiltrazione e di degradazione verificatisi in certe organizzazioni segrete, le quali ebbero poi una funzione di primo piano nella sovversione rivoluzionaria europea.

Se si pensa che il numero di coloro che esercitano praticamente lo spiritismo in Italia è di migliaia di persone, nel mondo è di milioni, ci si può formare una idea del pericolo spiritista non solo in sede di credenza superstiziosa e di deviazione intellettuale, ma sopratutto in sede di un'azione insensibile di corrosione delle barriere che, chiudendoli all'aldilà, permettono agli uomini un certo residuale margine di sicurezza e di autonomia.

Peraltro, *ogni saturazione di influenze « infere », che per queste e per altre vie si produce nella vita agendo fra le trame della coscienza, oggi è preoccupante piú di quanto lo sia mai stata, perché oggi manca quasi del tutto la controparte di quelle influenze di senso opposto, cioè effettivamente sovrannaturali, che le grandi tradizioni sa-*

pevano attrarre ed innestare invisibilmente alle nostre intenzioni, ai nostri pensieri, alle nostre azioni. A partir dalla Rinascenza, l'uomo occidentale ha voluto essere « libero »: lo si è accontentato, lo si è lasciato fare, lo spirituale si è ritirato — ed egli è stato abbandonato a sé stesso, il che vale quanto dire: egli è stato escluso da quelle connessioni con l'alto in funzione delle quali egli poteva avere armi per la sua difesa interna.

In ordine allo spiritismo, si troverà forse una certa esagerazione in queste vedute. Molti disconosceranno anzi il pericolo, finché non si trovino dinanzi a qualcosa che faccia parte del reparto del « sensazionale »: malattie misteriose, accidenti inesplicabili, aberrazione mentale, catastrofi in un'esistenza e via dicendo. Oggi si è giunti ad un punto tale, che si considera serio e ci si allarma solo per quel che può minacciare la nostra fortuna, la nostra esistenza corporea o, al piú, la nostra salute fisica e i nostri nervi. Al resto, non si pensa. Ciò che riguarda lo spirito, è faccenda privata, rientra nel campo delle opinioni e del giudizio « morale », non in quello della realtà. Idee del genere, nella loro primitività, *sono proprio quel che occorre per confermare l'anzidetto stato di inermità dell'uomo di oggi di fronte a forze piú sottili* (1). L'*ossessione* in senso lato — il non appartenere piú a sé stessi — è una delle forme piú diffuse nelle quali si manifesta e si realizza l'azione delle influenze suaccennate sulla personalità umana. Alla persona libera si sostituisce qualcosa che, senza lasciar avvertire la costrizione, ostacola o perverte ogni aspirazione superiore. Il principio personale, menomato, retrocede « estaticamente » (si

(1) Non è senza ragione che l'Inquisizione condannò non solo chi era un « supporto » di fenomeni simili a quelli spiritici, ma altresì quelli che di tali fenomeni negavano l'esistenza, costoro cadendo nel sospetto di esser, per un altro verso, strumenti delle stesse influenze « infere » per propiziarne la « copertura ».

vedrà piú da presso il senso di questa parola) in quello promiscuo e collettivo — e il collettivo, l'informe psichico, accusa tipicamente l'irruzione distruttiva. Evidentemente, non è piú dei *medium* in senso stretto, spiritistico, che ora si parla, e nemmeno soltanto di coloro che di essi fanno una specie di nuovo culto. È una azione piú distante, uno dei punti di partenza della quale può tuttavia esser individuato in focolari del genere. Ora, il mondo moderno non ha bisogno che di spinte ulteriori in questo senso. E chi ha lo sguardo acuto vede dunque come molte cose convergono, *quasi come elementi di uno stesso piano,* percependo il quale si ha anche modo di intendere la direzione e il senso effettivo dei fenomeni particolari.

Le considerazioni esposte al principio si applicano sia allo spiritismo militante, sia a quel ramo delle ricerche psichiche che considera gli stessi fenomeni, quando esso non si limita a constatarli e a registrarli dovunque capiti, ma tende anche a produrli e a moltiplicarli, approvando e valorizzando la medianità. Solo che nel secondo caso vi è una limitazione quasi automatica del pericolo. Infatti, quando l'atteggiamento scientifico, con la diffidenza e il dubbio metodico che gli inerisce, viene davvero mantenuto, esso agisce spessissimo come un fattore negativo e paralizzante sulla medianità e sulla produzione dei « fenomeni », poiché queste richiedono un'atmosfera psichica *ad hoc* per una piena esplicazione: è come un circolo vizioso, procedente dall'inadeguatezza del metodo alla materia a cui si applica (1).

Dopo di che, resterebbe da esaminare le ipotesi e le

(1) L'accennato effetto inibente si fa poi disastroso quando nelle sedute non siano presenti persone intente solo a controllare e a prevenire i trucchi, ma persone che, per cosí dire, siano « portatrici » del vero sovrannaturale. Allora l'effetto non di rado è una vera e propria crisi isterica e convulsiva del *medium,* la quale non può non far pensare a quel che talvolta accade nei riti di esorcismo.

speculazioni delle due tendenze: cosa, che qui dovrà esser limitata a qualche punto essenziale (1).

Come si è detto, per gli « spiritisti » i fenomeni medianici valgono come una prova sperimentale della sopravvivenza e, per alcuni, della stessa immortalità dell'anima dei morti. Lasciando da parte i dogmi della fede, essi pensano di confutare per tal via l'agnosticismo e il materialismo dei moderni, poiché essi si pongono sul loro stesso terreno dei « fatti », delle prove tangibili.

Senonché, che sia la personalità dei morti ad operare nei fenomeni medianici, od anche soltanto in alcuni di essi, è cosa quanto mai soggetta a cauzione. In realtà, sia gli spiritisti, che quelli delle « ricerche psichiche » non dispongono assolutamente di alcun mezzo per accertare le cause vere dei fenomeni. La medianità e gli altri stati analoghi in cui si pongono i « soggetti » sono per ipotesi stati di coscienza ridotta o paralizzata; sono stati in cui il potere di visione e il controllo *interno* dell'Io *non* accompagnano lo spostamento di piano mediante il quale si destano le cause dei fenomeni e delle manifestazioni estranormali. Mentre l'uno cade dunque in transe, gli altri restano « fuori » a guardare o a sentire, commossi e rapiti, ovvero provvisti di precisissimi strumenti registratori, in attesa del prodursi di qualcosa che, nella sua grezza materialità, non potrà mai avere un volto definito. Ora, cause assai varie possono produrre uno stesso fenomeno (ad esempio, si può avere il fenomeno della levitazione ad opera sia di un medium, sia di un santo, sia di uno stregone, sia di un iniziato e di uno yoghi). E la mancanza di salde basi dottrinali, la presenza di suggestioni e di predisposizioni sentimentali, soprattutto il senso ristretto ed umano che d'ogni cosa

(1) Per la corrispondenza dei punti di vista, si può rimandare, a tale riguardo, anche all'opera di R. GUÉNON, *L'Erreur Spirite* (Paris, 1ª ed., 1923).

hanno i moderni, fanno sí non solo che il tutto si riduca ad ipotesi, ma che le ipotesi prescelte siano fra le piú ingenue e le piú unilaterali: ciò, quando non si abbia addirittura da fare con le affermazioni travestite di un vero e proprio *credo* non meno intollerante di quello religioso che si pretendeva di superare con le « prove sperimentali ».

Quanto alle « ricerche psichiche », o metapsichiche, in particolare, vi è da accusare di nuovo l'inadeguatezza del metodo: viene assunto lo stesso atteggiamento che la scienza positiva ha per i fenomeni fisici o biologici, anche perché nei piú vi è la tacita persuasione che non si abbia tanto da fare con lo « spirito » o il sovrasensibile in senso proprio, quanto con un ordine di leggi « naturali » non ancora ben conosciute, come avant'ieri non erano conosciute le leggi dell'elettricità e del magnetismo. Garantire dal « trucco » e dalle mistificazioni: questo è l'apporto positivo di tale indagine (1). L'aspetto sensibile delle manifestazioni è, oltre alla deformazione professionale, la fonte dell'equivoco metodologico. Se questo aspetto non fosse presente — e se gli « spiritualisti » non vi insistessero tanto per una convalida « positiva » delle loro tesi — ci si sarebbe sognati di applicare a quest'ordine di cose il metodo « sperimentale » cosí poco, quanto ogni mente sana vi avrebbe pensato nei riguardi per es. dei prodotti del genio e della creatività estetica — naturalmente, prima delle prevaricazioni compiute anche qui da certa psicologia materialista e dalla psicanalisi. È singolare l'ottusità per cui non si comprende che, se si tratta davvero di uno « spirituale », una conoscenza adeguata non può venire da registrazioni e da accertamenti esteriori, ma solo ed unicamente da

(1) A parte i casi in cui proprio l'atteggiamento di controllo e l'ostinatezza nel voler avere i fenomeni a volontà costringono i *medium* a dei « trucchi » inconsci quando non sono in condizione di produrli.

un identificarsi allo stesso processo, da un seguirne attivamente la genesi e lo sviluppo sino a raggiungere, per ultimo, l'eventuale manifestazione sensibile, la quale non è che una parte prendente dal resto il proprio senso, volta per volta.

Un problema dibattuto in metapsichica è se alcuni fenomeni estranormali sono da spiegarsi con facoltà ignote dei medium e di altri soggetti, ovvero se ci si deve riferire anche ad agenti esterni, estraindividuali. Ma questa quistione perde gran parte della sua rilevanza quando si faccia intervenire l'incosciente o il subcosciente, perché per definizione esso appartiene al subpersonale, è una regione psichica in cui ciò che è individuale e ciò che non lo è, è separato da frontiere labili e che può estendersi a comprendere anche zone popolate da ogni sorta di influenze, da « pensieri erranti » e perfino da forze che non hanno sempre una corrispondenza nel mondo degli esseri incarnati e della realtà sensibile. Nella metapsichica piú recente, le ipotesi strettamente « spiritistiche » dei primi tempi valgono ormai come primitive e superate. Ma con ciò si è caduti nell'eccesso opposto, perché nel caso di una classe particolare di manifestazioni medianiche è da ritenersi che fra le influenze, di cui si è detto, possono trovarsi anche gli « spiriti » dei morti, però a patto di dare al termine « spiriti » il senso antico, secondo il quale essi sono lungi dall'equivalere ad « anima ». Gli « spiriti » sono le energie vitali, qualificate sia in senso mentale (ricordi, complessi di idee, ecc.), sia in senso « organico », sia in senso dinamico (impulsi, complessi volitivi, abitudini, ecc.); energie, che l'anima, *se sopravvive alla morte,* lascia dietro di sé proprio come ha fatto col cadavere fisico, i cui elementi passano allo stato libero. Tali elementi vitali, passati anch'essi allo stato libero come resti del cadavere, privi cioè dell'unità essenziale dell'essere intorno alla quale

erano organizzati, sotto forma di « personalità seconde » od anche — piú spesso e piú semplicemente — di complessi mnemonici, di monoideismi, di enti-tendenze e di virtualità cinetiche divenute impersonali, passano ad incarnarsi nel *medium* e, per suo tramite, a produrre alcune varietà della fenomenologia estranormale, che i piú ingenui prendono per prove sperimentali della sopravvivenza dell'*anima* (1). In realtà, qui si tratta di forme vitali residuali, destinate esse stesse ad estinguersi a piú o meno breve scadenza (2); non dell'anima, nel senso vero e tradizionale del termine.

Non solo. Vi sono dei casi in cui delle forze non umane si incarnano in questi residui conservanti qualcosa del sembiante del defunto a guisa di una specie di « doppio », li animano e li muovono provocando le apparizioni e i fenomeni che piú possono trarre in errore ma che, in pari tempo, piú hanno un carattere sinistro, quando si scopra la vera natura di simili forze che riesumano codesti residui larvali e automatici. Pertanto, sono questi casi che hanno fornito di prevalenza allo spiritismo l'incentivo di divenire una nuova macabra religione, la quale non si accorge quanto di uno scherno e di una seduzione che, senza esagerazione, potrebbero essere definiti satanici, si manifestino in fenomeni del genere (3). Eppure motivi di sospetto non ne mancherebb-

(1) Questa veduta basta per render conto anche di altre presunte prove della sopravvivenza personale addotte dagli spiritisti: case *hantées,* apparizioni spontanee, premonizioni di congiunti o loro comunicazioni al momento della morte e cosí via. Solo che qui entrano in giuoco altre condizioni, diverse caso per caso, per render possibile agli « spiriti » questa loro manifestazione senza un *medium* vero e proprio.

(2) Da qui la nozione dell'*Ade* delle tradizioni greco-romane; del *Niflheim* delle tradizioni nordiche; del *pitr-yâna* (opposto alla « via degli dèi » — *deva-yâna*) della tradizione indú, e cosí via — tutte sedi di esistenza larvale o di riassorbimento. Nello stesso cristianesimo la *geenna,* riferita dai Vangeli ai « dannati », (in ebraico *Gué Hinnom,* la geenna del Fuoco) designava originariamente il luogo ove si *distruggevano* i rifiuti della città: ed è detto: « Temete chi può uccidere il corpo e l'*anima* nella geenna del fuoco » (*Luca,* XII, 4).

(3) Su ciò, G. MEYRINK ha scritto alcune pagine assai suggestive nel

bero, in quest'àmbito, perfino per chi si tiene al punto di vita delle semplici constatazioni metapsichiche. Un solo esempio. Lo studio dei rapporti fra medianità e frode hanno condotto a delle risultanze molto interessanti. Si è cioè constatato che in molti casi la frode dei *medium* non procede affatto da una loro intenzione quali mistificatori coscienti. Ciò può accadere, certo, come può accadere che, come si è già accennato, siano gli stessi esperimentatori a spingere talvolta, con le loro insistenze, ad una finzione semi-cosciente. Ma in quegli altri casi la frode si presenta *come un fatto già medianico e spiritico,* come la manifestazione, nel *medium,* di una influenza, per caratterizzare la quale non si potrebbe trovare migliore espressione di quella ben nota di *spirito della menzogna.*

Poco sopra si è fatta la riserva: *se l'anima sopravvive alla morte.* Questo caso, in realtà, non è cosí frequente e generale come comunemente pensano i nonmaterialisti per via di alcune credenze religiose occidentali recenti, mùtile o prese alla lettera, o, infine, forgiate solo in vista di certe speciali finalità pragmatiche.

Senza andare a fondo nell'argomento, qui accenneremo soltanto che il modo a dilemma di porsi il problema: « O mortale, o immortale », al pari del semplicismo sia della soluzione « materialistica » che di quella « spiritualistica », è puerile. L'idea ricorrente, implicita o esplicita, negli insegnamenti tradizionali è invece che vi è chi muore col o dopo il morire del corpo, e vi è chi sopravvive, passando a condizioni diverse. E fra chi sopravvive, vi è infine qualcuno che raggiunge la condizione privilegiata della vera immortalità. Non si può decidere una soluzione per l'uomo in generale: la soluzione varia da persona a persona e dipende da ciò

suo romanzo *Il Domenicano bianco* (trad. it. presso le edizioni Bocca, Milano, 1944).

che essa è. In generale, sopravvive chi, in un modo o nell'altro, già in vita ha operato una separazione o attuale o virtuale del suo principio spirituale dalle condizioni imposte alla coscienza dal corpo e dalla esperienza sensibile di veglia — il che, in termini teologici equivarrebbe a dire: nella misura in cui si abbia effettivamente indirizzata già in terra la propria anima al fine sovrannaturale. Quanto alle varie soluzioni che nel *post-mortem* attendono i sopravviventi (da non confondersi con gli *immortali*!), esse dipendono sia dalla loro « conoscenza » piú che intellettualistica, sia dalle inclinazioni che la condotta interna ha impresso all'anima in vita, sia dall'iniziativa, dal comportamento e dalla direzione di cui sia capace l'anima stessa in punto di morte — *in extremis* — o di fronte a situazioni, prove ed esperienze, che non sono piú di questo mondo. Su quest'ultimo punto, chi si interessa può rifarsi all'insegnamento lamaico contenuto nel *Libro tibetano del Morto* (*Bardo Tödol*) che fornisce una vera e propria scienza, superiore ad ogni particolare confessione religiosa nel senso occidentale, degli stati del *post-mortem,* e dà la logica dei diversi destini procedenti dalle azioni spirituali a cui l'anima è chiamata in questi stati (1).

Quanto a chi non ha raggiunto la condizione per il sopravvivere, dopo la morte si scompone nei suoi elementi psichici e vitali, nei suoi « spiriti », e non resta alcun residuo di vera unità spirituale cosciente. Da qui, in alcune tradizioni, la nozione della « seconda morte » e l'invocazione: « Che tu possa scampare dalla seconda morte », ovvero la maledizione: « Che possa coglierti la seconda morte ». Tornando dunque allo spiritismo, bisogna dire che il caso in cui non siano gli « spiriti » — cioè

() Tale insegnamento è stato riassunto in appendice nel nostro *Lo Yoga della Potenza* (3ª ed., Edizioni Mediterranee, Roma, 1968); cfr. anche l'opera collettiva *Introduzione alla Magia,* v. II (3ª ed., Edizioni Mediterranee, Roma, 1971).

dettı residui psichici disindividualizzatisi ovvero delle « larve », maschere e fac-simili di personalità vitalizzati da influenze infere, secondo quanto accennammo —, ma le anime liberate dei morti a prestarsi per entusiasmare e render forti nella fede i circoli spiritisti o per dare materia ai collezionisti di « fenomeni » e agli archivi metapsichici, è cosí raro, che a priori si può quasi escluderlo. Quelle anime soggiornano in regioni (cioè in stati) spirituali cosí trascendenti, da non aver piú relazione còl mondo dei corpi e con le faccende e i sentimenti degli uomini. E quando per assolvere una « missione » esse abbandonano questi stati per una qualche manifestazione sotto le condizioni di spazio e di tempo, l'ultimo luogo in cui questa manifestazione sarebbe da ricercarsi è fra i fenomeni che cadono sotto le mani dei metapsichici e degli spiritisti: fenomeni capricciosi, confusi, afinali, privi di ogni grandezza, non di rado beffardi, come intellettualità molto piú spesso inferiori che non superiori o semplicemente uguali a ciò che ci si può aspettare non da un'anima trasfigurata, ma da una persona di media cultura di questo mondo. Il Guénon nota giustamente che la natura di siffatti fenomeni non dovrebbe lasciar dubbio sulla natura delle forze che li producono. A parte la mescolanza di ripercussioni organiche e di altri elementi o imagini forniti dalla parte irrazionale e infracosciente degli evocatori e dei *medium,* non si tratta né di anime trasfigurate dalla morte, né di influenze veramente sovrannaturali, ma di forze e di complessi psichici vaganti nel subumano con maggior o minor relazione con l'elemento « infero » della natura; ovvero si tratta di larve e di residui non piú appartenenti ad anime ascese; o, ancora, dei prodotti di decomposizione delle anime che addirittura non sopravvissero. Questo è quanto può risultare da una visione conforme a realtà.

Nell'ultimo caso, è in senso letterale che si può dire

che talvolta *sono i morti* ad operare nell'ordine di cose di cui stiamo parlando. E in senso parimenti letterale si può aggiungere che il medium *segue la via dei morti*: con la transe e con altri stati ad essa affini, egli evoca i primi gradi di quella riduzione della coscienza e di quella progressiva dissociazione dell'unità spirituale, in cui incorre *chi muore sul serio*. Lungo questa via — la via dell'Ade — incontra i residui dei morti, che la imboccano per percorrerla in senso inverso, giungendo a manifestarsi nel mondo dal quale erano stati esclusi con la distruzione del loro corpo. Nell'ordine psichico, tali residui hanno una parte simile a quella dei prodotti di putrefazione, che si trasformano in altrettanti focolai di infezione per gli organismi vivi. Gli Antichi, gli Orientali e perfino certe popolazioni dette « primitive », sapevano di queste cose piú che non tutti gli spiritisti e tutti i presidenti delle « Società per le Ricerche Psichiche » messi insieme. Per questo, l'evocazione dei morti quasi sempre era condannata come un grave delitto. Essi cercavano di allontanare definitivamente dai vivi i resti spirituali dei morti: ovvero agivano per « placarli » o vincolarli. Altra non era la ragione segreta di molti riti funerarî tradizionali, i quali non si riducevano a mere « cerimonie », ma esercitavano, allora, un'azione effettiva necessitante sulle forze psichiche passate allo stato libero col disfacimento dell'organismo fisico. Il commercio non con quei residui, ma con le anime dei morti, tanto da averne delle « rivelazioni », era considerato una assurdità. Ancor ai nostri giorni un lama alla David-Neel, che gli diceva come gli Inglesi credano a cose del genere, rispose: « Ed è questa gente che ha conquistato l'India! » (1).

(1) A. DAVID-NEEL, *Mystiques et Magiciens du Tibet*, Paris, 1930, p. 237. Una considerazione a parte richiederebbe il culto antico degli antenati negli aspetti in cui esso non era una semplice espressione di pietà. Qui accenneremo soltanto che si aveva essenzialmente in vista una unità dei vivi e dei morti nel segno della forza generatrice del ceppo (il *genius*)

Tutto ciò può istruire sull'errore e sul pericolo, non solo per sé, ma anche per gli altri, presentato dalle pratiche medianiche. Anche quando *non* si tratti di « morti» , cioè nel piú dei casi, le cose non cambiano di molto: in aperture praticate a caso, non possono essere che i primi venuti a manifestarsi. Inoltre esistono leggi — oggi ignorate, ma non per questo meno reali — di « simpatia » e di « analogia »: come l'eventuale possibilità di un contatto con le anime trasfigurate dei morti è condizionata da quella di elevarsi a stati essenzialmente superindividuali, cosí in stati di subcoscienza, come sono quelli medianici, non possono esser attratte che forze ed influenze, le quali nell'ordine cosmico hanno la stessa parte che il sottosuolo oscuro del subcosciente e del prepersonale ha nell'uomo. Tutto ciò, ripetiamolo, non può che operare distruttivamente su quel che è personalità formata e unità spirituale; nell'ordine, poi, dell'azione piú vasta, cui abbiamo dianzi accennato, non può risolversi che in un fattore di disordine, di squilibrio e di deviazione nella psichicità collettiva.

In un'antica pittura tombale etrusca, presso ad un altare, considerato come lo sbocco delle forze infere, si vede raffigurato un uomo armato di spada. È il simbolo di una attitudine esattamente opposta a quella medianica.

Anticamente, esisteva un'arte di creare, sulla base dell'anzidetta legge delle analogie, condizioni interne ed esterne per attrarre e dirigere *coscientemente* un *determinato* ordine di influenze, fra la varietà di quelle che popolano il « dietro » o il « dentro » della realtà visibile, del mondo fenomenico. Fra gli spiritualisti d'oggi,

che si cercava di tener viva e presente: forza di carattere superindividuale, come appare soprattutto nelle forme aristocratiche, patrizie, di detto culto, dove il *genius* si identificava con l'« Eroe archegeta » rivestendo un carattere « divino », luminoso. Ma nella concezione romana comune dei *lari* sussisteva spesso l'idea di forze oscure, infere.

di quell'arte (di cui sono raccoglibili alcuni echi nella stessa tradizione rituale e sacramentale cattolica) non si sa nulla. Gli uni battono la via della superstizione e delle consolazioni sentimentali, gli altri quella della ricerca « scientifica », e nessuno si accorge delle insanie che si potrebbero evitare, delle molte cose che si potrebbero sapere, se si cambiasse radicalmente attitudine e metodo; se si tornasse allo studio e alla comprensione degli insegnamenti tradizionali; se, prima di cercar gli « spiriti », si cercasse lo *spirito* e si forgiasse sé stessi come spirito.

Ma torniamo un momento alla metapsichica per mettere in rilievo due punti. Il primo è che con la vastissima documentazione di fenomeni che essa ha raccolto, si resta sempre sul piano di *sottoprodotti dell'estranormale,* in quanto si tratta di fenomeni a carattere « spontaneo », sporadico, accidentale, irrazionale, inintenzionale, tanto nel caso della cosidetta ESP (« percezione estrasensoriale », includente la psicometria, la telepatia, la chiaroveggenza, la precognizione, ecc.) quanto, e ancor piú, nel caso dei fenomeni detti « parafisici », con effetti oggettivi nel campo del mondo fisico che non ammettono una spiegazione normale. Ciò è abbastanza ovvio, perché chi avesse veramente il potere di produrre fenomeni a carattere diverso, intenzionale e volontario, in base a una qualificazione spirituale — diciamo da iniziato, da vero yoghi o anche da santo, questa apparendo essere quasi senza eccezione la controparte costante — non si farebbe mai passare per la mente di mettersi a disposizione, come un « soggetto », delle ricerche parapsicologiche profane. Queste, dunque, non possono contare che su di un materiale spurio, sparso e casuale, non comportante un orientamento preciso. Nel campo della metapsichica quando ci si riferisce soltanto a facoltà estranormali del soggetto o anche a suoi contatti con un *quid* indefinito, l'impossibilità di disporre, per l'esame, di fenomeni prodotti a

volontà e liberamente viene in genere senz'altro riconosciuta e viene considerata come un insuperabile *handicap* per la ricerca « sperimentale ».

Vi è di piú — e questo è il secondo punto da mettere in rilievo: è stato constatato che il processo della percezione estrasensoriale e di altre facoltà parapsichiche è, nella sua parte essenziale, inconscio, che le manifestazioni si legano almeno ad una « riduzione della coscienza » (di recente, ciò è stato sottolineato, ad esempio, dal Tyrrell e dal Rhine), ad uno stato-limite fra sogno e veglia, simili in parte alla transe dei medium: tanto che in alcuni tentativi di attivare sperimentalmente quelle facoltà si è ricorsi all'ipnotizzazione dei soggetti. Tutto ciò ci dice che in questo campo si tratta di un estranormale che dal punto di vista dei valori della personalità presenta un carattere regressivo sub-personale. Cosí non sono mancati ricercatori, quali il Wasiljev e il Tenhaeff, i quali sono stati portati a formulare l'ipotesi di stati « filogeneticamente regressivi »: regressione del soggetto nella condizione della psiche primitiva corrispondente al livello di popolazioni selvagge, con facoltà estranormali andate perdute — si ritiene — con lo sviluppo successivo della psiche umana, del pensiero logico, ecc. Se in metapsichica per quel che riguarda i fenomeni « parafisici » non si sa ancora che cosa pensare, per spiegare i fenomeni sulla linea della « percezione estrasensoriale », compresa la precognizione, sono state formulate ipotesi che talvolta sconfinano nello spiritualismo. Non si tratta tanto dell'« inconscio collettivo » cosí caro allo Jung, il quale in fondo non porta oltre il dominio psicologico, ma di una specie di « coscienza universale » comprendente la conoscenza perfetta di avvenimenti presenti, passati e futuri. A tale riguardo autori, quali C.A. Mace e H.H. Price, hanno perfino parlato di un *psychic aether* (che ricorda abbastanza da presso la nozione indú

dell'*âkâça*), la designazione piú scientifica usata da quella metapsichica piú recente che ha accolto un simile ipotetico principio esplicativo essendo però « campo PSI »: un *quid* a carattere fisico e psichico ad un tempo che riprenderebbe e trascenderebbe le condizioni di spazio e di tempo. È grazie a contatti con tale « campo » che i soggetti si renderebbero capaci di percezioni estrasensoriali. È stato notato però che allora tanto vale parlare senz'altro di un « sovrasensibile », ammettendo il quale si imporrebbero revisioni assai disturbatrici delle concezioni scientifiche correnti e stabilite circa lo spazio, il tempo, la natura (1).

Ma tutto questo non ha che un interesse teorico. Si ammetta, o meno, questo *quid* sovrasensibile, a noi importa rilevare che quand'anche, in parte, si dovesse pensare a dei contatti dei soggetti con esso, secondo quel che abbiamo dianzi notato e che anche la metapsichica ha riconosciuto, tali contatti si stabiliscono, nei casi osservati, nel subconscio o nell'inconscio, in condizioni di una coscienza piú o meno ridotta, su una linea analoga a quella della medianità e dell'ipnosi, dunque lungo una direzione discendente anziché ascendente, per un abbassamento del livello psichico personale anziché per un innalzamento di esso fino a quello di una supercoscienza.

Il limite dianzi accennato risulta dunque confermato.

(1) Per queste varie ipotesi, per la corrispondente problematica, oltre che per una esauriente e aggiornata rassegna di tutto ciò che è stato finora accertato in fatto di fenomeni estranormali dalla metapsichica, cfr. M. RYZL, *Parapsicologia*, Edizioni Mediterranee Roma, 1971.

III

CRITICA DELLA PSICANALISI

Non è a caso che, dopo lo spiritismo e le ricerche psichiche, passiamo a considerare la *psicanalisi.* La psicanalisi, come esigenza generale, avrebbe potuto contenere un inizio di superamento dell'atteggiamento proprio all'una e all'altra di quelle due correnti.

Infatti in via di principio in questa disciplina non si tratta piú di un semplice accertare e provocare fenomeni psichici; si vorrebbe invece procedere in profondità (donde la designazione, talvolta usata, di « psicologia del profondo », *Tiefenpsychologie*), di esplorare la zona sotterranea dell'anima con le forze che vi risiedono e che vi agiscono.

Nella psicanalisi, è vero, non vengono piú considerate manifestazioni inusitate come nella medianità e nella metapsichica (vi sono stati solo alcuni tentativi sporadici recenti di applicare la psicanalisi anche in questo campo). Essa ha invece preso forma presso allo studio delle nevrosi, dell'isterismo e di altre turbe psichiche, sviluppandosi in origine come un nuovo ramo della psicoterapia moderna. Senonché questo àmbito specializzato è stato presto trasceso. Le concezioni psicanalitiche sono state abusivamente generalizzate, sono sta-

te ritenute valide non per una particolare casuologia clinica ma anche per l'uomo e per la vita dell'anima in genere. Da qui, il rapido sconfinamento della psicanalisi in dominî che con la medicina e la psicopatologia non hanno nulla a che fare; da qui lo sforzo di scoprire una fenomenologia piú o meno da nevropatici in fenomeni e manifestazioni culturali e sociali d'ogni genere, fino alla morale, all'arte, alla sessuologia, alla religione, alla mitologia, perfino alla sociologia e alla politica. Piú dell'assunto di una « psicologia in profondità » seria e rigorosa, si è trattato appunto di una applicazione abusiva delle ipotesi e dei principî che i psicanalisti si sono formati nei riguardi di casi patologici: ipotesi e principî che in loro — diciamolo fin d'ora — hanno esattamente la stessa funzione ossessiva di quei « complessi » che essi cercano di scoprire sotto la coscienza ordinaria di veglia dei nevropatici. Cosí la psicanalisi trova il modo di procedere ad interpretazioni aberranti e contaminatrici (presentate invece come analisi « realistiche » dovute ad un nuovo, piú acuto sguardo) di una quantità di fenomeni i quali vengono riportati, nelle loro radici, ai bassifondi dell'inconscio. A ragione vi è chi ha parlato, a tale riguardo, di un « delirio dell'interpretazione », delirio nel senso psichiatrico di mania, di « fissazione »: quella di supporre e di scoprire dappertutto un retroscena torbido e oscuro: il che vale anche per le analisi individuali di sogni, impulsi, tendenze, ecc. delle persone che si ritengono normali.

Lasceremo da parte la psicanalisi quale semplice psicoterapia. Si vuole che essa abbia registrato e registri numerosi successi. Ma fra i psicologi vi è chi si è chiesto se tali successi, a prescindere da ciò che è dovuto alla suggestionabilità dei soggetti (secondo quanto avviene in quasi tutte le psicoterapie), avrebbero potuto essere conseguiti con procedimenti i quali non abbiano

gli stessi presupposti dogmatici della psicanalisi. A noi, comunque, qui non interessa il campo terapeutico ma quello antropologico, ossia la teoria psicanalitica dell'uomo, la psicanalisi, come fenomeno culturale e soprattutto ciò che il « clima » della psicanalisi, le sue suggestioni, la sua « etica » possono provocare in una direzione non diversa da quella dei pericoli già indicati per il neo-spiritualismo. Ci rifaremo soprattutto alla cosidetta scuola « ortodossa » della psicanalisi, ossia alle idee principali del suo fondatore, Sigmund Freud. Le vedute di altri psicanalisti, quali l'Adler, lo Jung e il Reich, le considereremo solo accessoriamente, nello sviluppo di qualche punto.

* * *

Notiamo anzitutto che non è vero che sia stata la psicanalisi a scoprire l'*inconscio*. L'idea di una zona che, pur rimanendo psichica, non è illuminata dalla luce della chiara coscienza, nella psicologia moderna aveva già ricevuto diritto di cittadinanza, specie dopo gli studi sull'ipnotismo e sulle dissociazioni della personalità. Non solo: essa non era stata ignorata da antiche dottrine tradizionali — per citare un solo esempio, da quelle alle quali lo yoga e la prassi buddhista si erano riferiti (introducendo le nozioni dei *samskâra* e dei *vasâna*), riconoscendo allo stesso inconscio (sarebbe meglio dire: al subconscio) ben altre, piú ampie e profonde stratificazioni E non meno precise erano qui l'esigenza e il metodo di una « esplorazione del profondo » intesa a gettar luce in zone della psiche e, in genere, dell'essere che abitualmente cadono fuor dal campo della coscienza piú periferica di veglia.

Ma la scoperta moderna del subcosciente non è stata priva di una istanza polemica, rivolta contro l'intellettualismo dell'epoca che ci ha immediatamente preceduti.

Infatti la psicologia di tale periodo si basava sulla finzione di una vita dell'anima incentrata sui soli fenomeni coscienti, anche se a questi, in generale, si tendeva a dare una base materiale. A parte teorie soltanto filosofiche, quali quelle di Eduard von Hartmann, le prime formulazioni di una psicologia piú comprensiva furono piuttosto vaghe e spiritualistiche, come quella di William James circa il subcosciente nelle varietà dell'esperienza religiosa e mistica, o come quelle del Myers sul « subliminale » (= ciò che sta sotto la soglia della coscienza). Seguirono formulazioni piú tecniche e, piú che di subconscio, si passò a parlare di *inconscio.* Ecco come, nel riguardo, si era espresso il Le Bon: « La vita intellettuale cosciente rappresenta solo una minima parte rispetto alla vita inconscia dell'anima. L'analisi piú sottile, l'osservazione piú penetrante non raggiungono che un piccolo numero di motivi coscienti della vita dell'anima. I nostri atti coscienti derivano da un substrato inconscio creato particolarmente da influenze ereditarie. Questo substrato contiene le innumerevoli tracce ataviche di cui l'anima della razza è costituita. Dietro ai motivi confessi delle nostre azioni vi sono indubbiamente motivi segreti inconfessati; ma dietro a questi se ne celano altri ancor piú segreti che noi nemmeno supponiamo. La gran parte delle nostre azioni d'ogni giorno è solo l'effetto di motivi nascosti che ci sfuggono » (1).

Già qui si rileva pertanto una reazione antintellettualistica che, là dove si consideri una umanità sana e normale, va visibilmente oltre il segno. Un altro punto da mettere in rilievo in questa moderna scoperta del subconscio è la tendenza a ipostatizzarlo, a concepirlo come una entità distinta, tanto da creare un vero e proprio dualismo dell'essere umano. Ciò appare già dovunque si parla appunto di « inconscio » invece che di

(1) G. LE BON, *La psycologie des foules*, Paris, 1909, p. 13.

« subconscio » o « preconscio ». Infatti l'inconscio, come tale, non rappresenta un grado di coscienza ridotta, ma un altro dominio, che per principio esclude la possibilità di ogni conoscenza diretta. Questa scissione e sostanzializzazione di una parte dell'ente umano, caratteristiche nella psicanalisi, avevano preso già un carattere dinamico in scuole, come quelle del Coué e del Badouin. Se qui talvolta si parla dell'inconscio, talaltra del subconscio, si va, in ogni caso, avanti di un passo nella direzione dualistica perché questo principio viene considerato come un ente che ha leggi proprie e che quasi sempre riporta la vittoria quando l'Io entra in conflitto con esso. Secondo tali scuole, vi è un solo modo di influire sul subcosciente e questo è di *suggestionarlo,* smettendo la volontà e usando l'imaginazione. Alle suggestioni passive alle quali obbedisce una gran parte della vita ordinaria dell'anima si tratta di contrapporre un *metodo dell'autosuggestione cosciente.* Guai se la volontà affronta direttamente l'inconscio e l'imaginazione. Essa non solo avrà la peggio, ma l'energia del suo sforzo andrà a rinforzare l'avversario (« legge dello sforzo convertito »).

Da ciò si vede già la strada pericolosa che era stata imboccata. Se, come abbiamo accennato, prima di essere « scoperto » dai moderni il « subliminale » era noto agli esploratori dell'anima di altri tempi, essi non ne avevano fatto un principio a sé. Secondo un simbolismo assai espressivo di certi testi medievali, conscio e subconscio rappresentano le due parti di una *spada spezzata* da risaldare per ridestare lo stato originario di un tipo umano superiore. Le scuole moderne — diciamolo fin d'ora — vanno invece solo ad esasperare la frattura e ad invertire i rapporti gerarchici fra i due principî.

Tornando al Freud, la caratteristica della sua dottrina sta, in primo luogo, nel collocare nell'inconscio la

forza motrice principale della psiche, in termini meccanici e deterministici. Gli impulsi, gli istinti, i complessi del sottosuolo psichico avrebbero una « carica fatale » (il termine tecnico è *Besetzungsenergie*) la quale *deve* scaricarsi; se ciò non avviene, tutto l'essere umano ne risentirebbe piú o meno gravemente. Da qui, anche, la caratterizzazione dell'inconscio come *Es* e l'opposizione fondamentale fra Io (*das Ich*) e *Es* (1). Il termine *Es* è desunto da forme della lingua tedesca ove il pronome impersonale *es* fa da soggetto in frasi esprimenti stati, movimenti e sensazioni semplicemente vissuti, con carattere di maggiore o minore compulsione. Come esempio tipico si può addurre la frase *es treibt mich* = « mi sento spinto » o « trasportato », perché dal verbo *treiben* = spingere, muovere, viene l'espressione *Trieb* = impulso, forza di istinto-tendenza, sempre usata nella psicanalisi a designare il modo di manifestarsi e di agire dell'*Es*. — Già in termini di analisi lessicale si palesa dunque l'inversione di valori che caratterizza la psicanalisi freudiana: l'*Es,* l'inconscio, è il soggetto, l'*agens*; l'Io diviene l'oggetto, che subisce l'azione. Dunque la psicanalisi non solo vede nell'*Es* la forza primaria della persona umana, ma i rapporti fra esso e l'Io li concepisce alla stregua di una pura *causalità,* come qualcosa di simile, nella vita psichica, alla necessitazione o coercizione che si può subire dall'esterno da parte di una forza fisica. I *Triebe,* gli impulsi, i dinamismi e i « complessi » dell'*Es* « muovono », agiscono in questo modo. Come si è detto, sono forze che, in un modo o nell'altro, *debbono* avere la loro manifestazione, debbono risolvere la loro « carica ».

In secondo luogo la caratteristica del freudismo sta nel vedere nella *libido,* nell'impulso al piacere (*Lustprinzip*) avente la sua manifestazione precipua in quello

(1) S. FREUD, *Ich und Es,* Wien, 1923.

sessuale, il tronco fondamentale dell'inconscio. E qui interviene tutta la mitologia dei « complessi » che ogni uomo piú o meno ineluttabilmente, sapendolo o meno, albergherebbe in sé, a partire dal famoso complesso edipico e da tutti gli altri fabbricati con una interpretazione piú o meno fantasiosa e sempre in chiave sessuale della vita del bambino (ed anche di certi costumi dei selvaggi, come quella intrapresa nel libro *Totem e tabu*), tradottisi in costellazioni ataviche dell'inconscio umano, individuale o (soprattutto nelle teorie dello Jung) collettivo.

La posizione caratteristica del freudismo è *il disconoscimento, nell'uomo, della presenza e del potere di qualsiasi centro spirituale sovrano, insomma dell'Io in quanto tale*. Di fronte all'inconscio l'Io viene desautorato. Nella sua accezione di principio capace di riconoscere veri valori e di darsi norme autonome, esso sarebbe una illusione e eventualmente esso stesso il prodotto di un « complesso ». Ciò che generalmente agisce nell'uomo al livello cosciente morale è il cosidetto « super-Io », il quale è definito dall'« introiezione » (dal far proprie come una seconda artificiale natura) di tutte le interdizioni, i tabú, le limitazioni esistenti nell'ambiente, per un'azione di censura, di blocco e di repressione delle istanze dell'inconscio. Una specie di fantoccio conformista e alquanto isterico prende dunque il posto del vero Io. E nella costruzione di esso, come si è accennato, può aver parte perfino la manifestazione di un « complesso » (complesso di Narciso o complesso « autistico ») derivato dalla prima infanzia, dalla fase dell'erotismo infantile, quando il bambino (secondo le supposizioni della psicanalisi) soddisfaceva da sé, senza ricorso ad altre persone, la sua *libido* giungendo ad un senso di autosufficienza e quasi diremmo di autarchia. In forma trasposta questo complesso può essere un fattore fonda-

mentale nella esasperazione o forma-limite del senso dell'Io che il Freud chiama *Ich-Ideal* (« ideale dell'Io »): i valori e le norme esterne « introiettati » vengono affermati assolutamente, dispoticamente, con una *libido sui generis*. E cosí può prodursi il senso illusorio dell'autonomia dell'Io e una opposizione fra l'Io e ciò che l'uomo, in relazione ad altre e piú autentiche espressioni della *libido* e dell'*Es*, è effettivamente (1). Altrimenti al principio cosciente non resta che la parte di una specie di *procuratore* della parte istintuale del proprio essere. Mentre il binomio super-Io e inconscio (o *libido*) starebbe a definire la struttura fondamentale dell'uomo, il contrasto fra l'uno e l'altro darebbe la chiave per l'interpretazione non pure di fatti nevrotici tipici ma anche di molteplici comportamenti ritenuti normali.

Come si è detto, le « cariche » dell'inconscio *debbono* scaricarsi. Cosí l'unica alternativa è il guidare i corrispondenti impulsi in modo che la loro esplicazione, per andar contro le esigenze dell'ambiente e della realtà sociale (di cui interiormente anche il super-Io si fa vindice), non porti a conseguenze indesiderabili e perfino disastrose. A tale riguardo, un *modus vivendi* è offerto dalla loro soddisfazione trasposta e vicariante: il distogliere gli impulsi dai loro oggetti immediati per dirigerli verso altri oggetti, fini o persone che ne facciano le veci e che siano tali da non creare gravi conflitti. Tale è il regime delle « trasposizioni » o delle « sublimazioni ». Cosí chi ha da combattere, supponiamo, col complesso incestuoso può « scaricarsi » deviandone la carica di *libido* ad esempio sulla Patria concepita come una « Madre ». In gran parte questi processi di sostituzione

(1) L'*Ich-Ideal*, o « ideale dell'Io », nella sua pretesa di sufficienza raccoglie tutte le esigenze dall'ambiente che l'Io non può soddisfare: cosí l'Io non contento di sé può trovare nell'« ideale dell'Io » differenziatosi da lui la soddisfazione che in sé non sa trovare. Il sentimento di *colpa* non sarebbe che una espressione della tensione fra Io e « ideale dell'Io ».

si svolgono nell'inconscio; l'individuo non se ne rende conto e crede di obbedire a sentimenti nobili e a fini superiori, finché la psicanalisi non gli apre gli occhi. Se invece o per l'azione inibitoria, anche inconscia, del Super-Io e per l'« angoscia sociale » provata direttamente dal singolo e per gli sbarramenti dell'ambiente ci si oppone agli impulsi e li si reprimono, questi rientrano nell'inconscio, vi si barricano arricchendolo con nuovi complessi ovvero ve ne ridestano altri latenti, presenti sia come una arcaica eredità, sia come articolazioni della *libido* infantile (1). Situazioni del genere avvelenano con gradi varî di nevrosi la vita cosciente. Eventualmente interviene ciò che il Freud ha chiamato il « principio del *nirvâna* »: si cerca rifugio in evasioni che permettono di sottrarsi a tensioni insopportabili (un simile uso grottesco fa la psicanalisi del concetto buddhista metafisico del *nirvâna,* presumendo forse di chiarirne anche sessuologicamente la genesi). In molti altri casi si è però semplicemente giuocati perché gli impulsi del sottosuolo psichico si soddisfano malgrado tutto agendo quando, come nelle esperienze del sogno, le facoltà di controllo e di censura dell'Io cosciente sono ridotte o sospese. In altri casi ancora intervengono attivamente nel senso di provocare essi stessi una esclusione della coscienza o della memoria (2), se non addirittura disturbi

(1) Un noto caposaldo della psicanalisi freudiana è la cosidetta « perversione infantile polimorfa »: tesi che, qualora fosse giusta, riuscirebbe perfino simpatica come reattivo all'atteggiamento stucchevole borghese del culto del bambino, al vedere in ogni infante un « angioletto ». Per il Freud, il bambino assomma, sia pure in forma inconscia e embrionale, tante varianti della *libido,* da far sfigurare e far apparire unilaterale, nel confronto, ogni pervertito adulto. E ciò apparterrebbe al retaggio dell'« inconscio » che ognuno porta in sé, e che nelle cosidette « regressioni » sarebbe suscettibile a riattivarsi.

(2) Nel sogno, secondo il freudismo, non vi è nulla, o quasi nulla, di casuale. Nelle imagini e nelle azioni del sogno si manifestano o soddisfano impulsi repressi nella vita di veglia. L'insignificanza o l'incoerenza di queste imagini o azioni sono travestimenti per eludere la « censura » e agevolare il contrabbando. In altri casi si fa sí che il sogno, o

psico-fisici. Piú normalmente, aspettano il momento buono per assumere una maschera, « muovere » nella direzione voluta e scaricare la loro energia in un modo o nell'altro, eventualmente mediante l'accennato regime delle sublimazioni.

A parte, vi sono le possibilità offerte dagli « stati di folla ». Seguendo il Le Bon, il Freud rileva che in tali stati il singolo, sentendosi massa, perde l'« angoscia sociale » e con essa il senso della propria impotenza di fronte all'ambiente e della propria responsabilità, il che permette agli impulsi repressi di prorompere nella loro forma originaria.

In questo contesto, si può far cenno anche alla psicanalisi dell'Adler (da lui chiamata *Individualpsychologie*). Qui il punto di riferimento è diverso, esso è costituito dal *Geltungstrieb,* cioè dall'impulso del singolo a valere, ad affermarsi, però con analoghi meccanismi inconsci che intervengono quando esso è bloccato dalle condizioni dell'ambiente, dalla propria situazione o dalla propria debolezza. Nascono allora i famosi « complessi di inferiorità » i quali fungono da alibi sofistici per autogiustificarsi, o si ricorre alle « supercompensazioni », ossia ad affermazioni trasposte e isteroidi vicarianti dello stesso impulso, intese a nascondere a sé stessi la propria impotenza nell'una o nell'altra situazione e ad evitare di agire. Come un esempio umoristico del punto in cui si può giungere su questa linea, un discepolo femmina del Freud e dell'Adler ha psicanalizzato la pretesa, per lei assurda, di superiorità dell'uomo di fronte alla donna e il despotismo maschile nella storia della civiltà. La base di tutto ciò sarebbe un fatto nevropatico, isterico. Si tratta di una « supercompensazione » ne-

parte di esso, non sia nemmeno ricordato. Si inibisce cioè la memoria. Sono processi che, secondo la psicanalisi, in vario grado si ripetono nella vita diurna dell'anima e poi culminano nelle esperienze dei nevrotici.

vrotica dovuta ad un inconscio « complesso di inferiorità » derivante dal fatto che, a differenza della donna, l'uomo non è in grado di darsi ininterrottamente all'atto sessuale. Per compensare questo senso di penosa inferiorità di fronte alla donna l'uomo si crea la pretesa di una superiorità in altri campi e si costituisce istericamente a « sesso forte » e dominatore... (1).

Tornando all'antropologia generale del freudismo, già da quanto si è detto appare che per essa non esistono conflitti etici in senso proprio. Ogni conflitto dell'anima perde ogni carattere etico e si rivela come l'effetto di un fatto isteroide. Quando la personalità cosciente avversa e combatte gli impulsi dell'altra parte di sé, non si ha per nulla la manifestazione di una legge superiore ma una specie di conflitto in famiglia o di scontro fra complessi, perché, come si è accennato, quando l'Io pensa di agire per sé stesso come un legislatore autonomo e dispotico subisce l'effetto di una varietà auto-sadistica del complesso « autistico »: perfino nei casi in cui affronta una catastrofe o la morte per tener fermo, esso è giuocato, è mosso, non lui agisce ma è l'*Es* ad agire in lui. Là dove non vi è, nella vita dell'anima, dissidio e nevrosi esplicita, di ciò sussiste tuttavia sempre la possibilità perché l'Io può godere di pace e di armonia solo sulla base di adattamenti, trasposizioni e sublimazioni avvenute piú o meno incoscientemente. Ma basta un trauma a che si produca la « regressione », cioè la riviviscenza degli impulsi e dei complessi nelle loro forme, nei loro fini e nei loro oggetti originarî (2).

Dopo di che, si può procedere a qualche messa a punto critica fondamentale. Anzitutto, circa la caratteriz-

(1) S. LAZERSFELD, *Wie die Frau den Man erlebt,* Wien, 1929.
(2) Ad esempio, le forme della tenerezza pel freudismo non sono che trasposizioni e diluizioni di impulsi che, nel momento di una crisi, « regrediscono » e riprendono la forma di istinti incestuosi, omosessuali, narcisistico-omicidi e via dicendo.

zazione freudiana come *libido* del tronco fondamentale dell'inconscio. Il Freud è stato accusato di « pansessualismo ». Egli talvolta ha cercato di scagionarsi. Egli ha scritto: « Chiamiamo *libido* l'energia quantitativa, per quanto a tuttora non misurabile, di quegli impulsi che hanno relazione con tutto ciò si può compendiare nella parola amore ». Egli dice che si tratta anche dell'amore dei poeti e dell'attaccamento per oggetti concreti o per idee astratte. Ma egli subito aggiunge che « la ricerca psicanalitica ci ha insegnato che tutte queste inclinazioni sono l'espressione delle stesse eccitazioni impulsive (*Triebregungen*) che, fra i due sessi, spingono all'unione sessuale, che in altre circostanze possono essere bensí represse rispetto al loro fine sessuale o trattenute nel raggiungimento dello stesso, ma che purtuttavia mantengono sempre abbastanza della loro natura originaria a che la loro identità resti ben riconoscibile » (1). Cosí stando le cose, quando il Freud dice che chi vuole, chi preferisce una espressione meno cruda, invece di *libido* può parlare di *eros* nel senso generalizzato platonico, è chiaro che egli giuoca all'equivoco. E in realtà tutto ciò che egli ci racconta sulla genesi dei complessi fondamentali sia nella vita infantile che in quella dei selvaggi e dell'« orda primordiale », resta privo di base senza la piú stretta relazione fra *libido* e sessualità (2).

Di tatto, nella sua parte essenziale la psicanalisi si risolve in una interpretazione generale dell'esistenza individuale e collettiva in chiave di sessualità, tanto che si potrebbe dire che essa è potuta venire in mente solo

(1) S. FREUD, *Massenpsychologie und Ich-Analyse,* Leipzig-Wien-Zürich, 1921, pp. 43-44.

(2) Circa il pansessualismo senza veli degli ambienti psicanalisti, un discepolo del Freud, il Silberer, come divisa di un libro dedicato alla interpretazione psicanalitica dei simboli e dei miti ha posto una geniale variante delle prime parole del *Vangelo di Giovanni*: non « al principio era il Verbo », ma « *Im Anfang war penis und vulva* », cioè « al principio erano gli organi genitali maschile e feminile ».

ad una persona nella quale il sesso costituiva un vero monoideismo. Nel freudismo si è riflessa quella pandemía o ossessione del sesso che ha una cosí gran parte nell'epoca contemporanea, ed è proprio a ciò che essa deve gran parte del suo successo, servendo poi a sua volta da corroborante e da cornice pseudo-scientifica. Nei psicanalisti « ortodossi » il sesso è una vera idea fissa, qualcosa che come un *Trieb* o un complesso del loro *Es* li « spinge » coattivamente e impedisce loro di veder altro: proprio come essi dicono che una funzione dell'*Es* è di inibire la coscienza del nevrotico, di impedire che essa veda e riconosca ciò che a lui non piace. Appunto questo deve dirsi, e con decisione, quando i psicanalisti giungono a sostenere, abbastanza sfacciatamente, che ogni opporsi alla loro dottrina significa che essa ha colpito nel segno, ogni obiezione accusando una resistenza interna che l'anti-psicanalista non riuscirebbe a vincere, sí che prima di trattare di tali cose dovrebbe farsi lui stesso psicanalizzare. Esattamente l'opposto è vero.

Qui non si tratta di contestare tutta la parte che il sesso ha nell'esistenza umana. Si tratta invece, in primo luogo, dei limiti, non rispettando i quali le interpretazioni sessuali sono assurde e contaminatrici. In secondo luogo, si tratta di riconoscere che il Freud ha messo in luce il sesso solo nei suoi aspetti piú bassi e oscuri (ed anche « sporchi »), nei suoi aspetti effettivamente sub-personali, nel quadro di una specie di demonía del sesso e della *libido*. Ora, il sesso ha anche una dimensione diversa, oltre agli aspetti di una potenza elementare del sottosuolo psichico esso ha la dimensione di una possibile trascendenza, la quale può essere individuata mediante una acconcia analisi veramente in profondità di varî fenomeni significativi della stessa erotica corrente, mentre esso è stato riconosciuto esplicitamente in

tradizioni molteplici, tanto che esse sono giunte ad attribuire al sesso possibilità sacrali, mistico-estatiche e magiche in termini del tutto diversi dalle trasposizioni e dalle sublimazioni considerate dalla psicanalisi perché l'essenza qui era qualcosa di veramente elementare e appunto di trascendente: trascendenza d'ordine quasi metafisico e non quella della forza compulsiva e cieca della *libido* e dell'*eros* che soggioga e trasporta l'individuo. E una metafisica del sesso può giungere perfino a riconoscere che le forme piú torbide, infere, del sesso sono una degradazione involutiva di quel superiore impulso (1).

Cosí si vede che, mentre da una parte il freudismo va oltre il segno quando si dà ad una ermeneutica sessuale generalizzata nel campo della psiche umana, dall'altro si ferma a metà strada non riconoscendo che una parte del sesso, con questa parte confondendo il resto o ad esso riducendo il resto. Un certo ampliamento di orizzonti è stato tentato da un ex-discepolo del Freud, da Wilhelm Reich, in quanto egli ha in un certo modo sollevato il sesso dalle bassure della casuologia freudiana e l'ha riportato ad una energia a carattere quasi cosmico, da lui chiamata orgone o energia orgastica (perché nell'orgasmo essa verrebbe a nudo), per essa applicando sempre la teoria psicanalitica dei blocchi, delle repressioni e delle « corazze » patogene indossate dall'Io per proteggersi da essa. Ma questo ampliamento è piú quantitativo e intensivo che non qualitativo: in sostanza, la qualità « infera » della sessualità freudianamente concepita permane e la desautorizzazione di ogni potere superiore della psiche viene anzi accentuata.

Due altri punti vanno considerati. Se il freudismo desse alla *libido* un carattere generalizzato, esso potreb-

(1) Su tutto ciò, cfr. il nostro libro *Metafisica del sesso,* 2ª ed., Edizioni Mediterranee, Roma, 1969.

be essere in vantaggio rispetto alle concezioni piú vaghe e spiritualistiche del tronco fondamentale della vita sotterranea prepersonale, proprie ad altri indirizzi « non ortodossi » della psicanalisi, perché sarebbe data la possibilità di risalire ad un insegnamento tradizionale fondamentale, all'idea che il « desiderio », o « brama », è la radice di tutta la vita « naturale ». A tale riguardo, bisogna però portarsi di nuovo su di un piano metafisico. Quell'alterazione profonda, quella crisi e quel turbamento irrazionale onde lo spirito cessò di « essere » sé stesso per perdersi nel godimento di sé stesso e in identificazioni bramose, appunto in sede metafisica, prenatale e preconcezionale fu considerato sia in Occidente (per es. esegesi neoplatoniche del mito di Narciso), sia in Oriente (specie nel buddhismo) come il principio e la forza, o *dynamis,* primaria che conduce nel mondo condizionato e, in un caso particolare, alla nascita come uomo mortale. Se in corrispondenza è stato affermato che il « desiderio » è il substrato della vita mortale in genere, non ci si arrestò, tuttavia, agli aspetti soggettivi di esso, cioè né al caso speciale della sessualità, né alle altre forme del campo affettivo e passionale, ma vi si riconobbe una forza elementare, un *Es,* che agisce nella stessa conoscenza delle cose, nella stessa esperienza del mondo esterno: *bhoga* — termine sànscrito che significa fruire, godere dell'oggetto di un desiderio — costituisce la tela su cui si forma l'esperienza umana nel senso piú generale. Già ogni percezione contiene *kâma* (desiderio) e *bhoga*: è un identificarsi secondo desiderio o « sete » del conoscente col conosciuto, è un torbido e cupido mescolarsi dei due che sviluppa la caduta iniziale allegorizzata dal mito di Narciso. Per questo l'uomo non sa che cosa possa essere conoscenza pura, né di sé, né delle cose (1). Peraltro, nell'idea della pec-

(1) Cfr. per es. *Bhagavad-gîtâ,* III, 39-40: « La conoscenza è avviluppata da quello che, sotto forma di desiderio, è un fuoco insaziabile... Esso risiede

caminosità o *cupiditas* originaria, non priva di relazione con la sessualità, che da Adamo gli uomini porterebbero con loro e che farebbe da base a tutte le loro opere « naturali » finché essi non « rinascano » e « siano redenti » — in questa idea cristiana, anche se in forma morale-religiosa e non metafisica, si potrebbe ritrovare la traccia dello stesso insegnamento.

Appare pertanto che col « pansessualismo », con la teoria dell'*Es* o *libido* sessualizzata il freudismo, di nuovo, prende la parte per il tutto, il derivato per l'originario. Nel quadro accennato, la sessualità, invero, non costituisce che un episodio rispetto a qualcosa di assai piú vasto e, se si vuole, di assai piú pericoloso. È significativo, pertanto, che oggi solamente nei termini primitivistici della teoria freudiana della *libido* si abbia avuto un presentimento di quella verità.

Un altro punto merita una precisazione, nel campo sessuologico. Contro l'accusa di pansessualismo è stato anche avanzato che il Freud in un secondo tempo ha riconosciuto che nell'inconscio oltre al *Lustprinzip*, all'impulso al piacere della *libido*, agisce anche un *Todestrieb*, un impulso alla morte, che rifletterebbe una tendenza generale dell'organico a tornare alla stasi del mondo inorganico. Piú in generale, si tratterebbe di un impulso alla distruzione (1). La tematica, qui, non è del tutto chiara, e i discepoli del Freud non l'hanno nemmeno sviluppata in un unico senso. In prevalenza il Freud aveva ritenuto che l'un impulso è indipendente dall'altro, ma non fino al punto che anche il secondo non abbia valenze sessuali. Infatti tale impulso gli è servito per spiegare i fenomeni del sadismo e del masochismo: se nel suo esplicarsi l'impulso distruttivo si porta sul-

nei sensi, nell'intelligenza e nella ragione e per mezzo di queste avviluppando la conoscenza altera lo spirito ».

(1) S. FREUD, *Jenseits des Lustprinzips*, Wien, 1920.

lo stesso soggetto, esso dà luogo alla tendenza masochista, se su altri alla tendenza sadista.

Ma alcuni psicanalisti hanno fatto derivare il secondo impulso dal primo: sarebbe la repressione dell'impulso al piacere a dar luogo nevroticamente all'impulso distruttivo, come in una specie di rabbia. La forma introversa autodistruttiva riporterebbe anche al già accennato « principio del *nirvâna* ». Si passa, inoltre, a generalizzazioni piú ampie perché tutto ciò che è aggressività lo si riferisce a « scariche » imposte dall'impulso al piacere (nel Reich: dall'energia orgastica) quando è represso e si polarizza, per cause varie, nel senso dell'impulso distruttivo. Le applicazioni sul piano tipologico, sociologico e socio-politico non sono mancate: alla manifestazione sadica di quell'impulso è stata riferita la tendenza all'autorità, al comando, al dominio, al despotismo; a quella masochistica la tendenza ad ubbidire, a seguire, a servire, a sacrificarsi. Cosí dopo Freud sono state disinvoltamente dedotte, in chiave di repressione e di patologia sessuale, le due componenti complementari che costituirebbero la base esistenziale di ogni sistema non democratico. In questo stesso dominio delle applicazioni socio-politiche si può anche rilevare che un autore, recentemente assai reclamizzato, Herbert Marcuse, quando dopo aver deprecato e criticato il sistema attuale delle società industriali e consumistiche altamente sviluppate ha cercato di indicare (nel suo libro *Eros e civiltà*) i fondamenti della società che dovrebbe sostituirlo liberando l'uomo, egli si è tenuto strettamente ai presupposti del freudismo piú ortodosso, al duplice impulso al piacere e alla distruzione, ai loro derivati e agli sfoghi offerti da un lato dalle sublimazioni, dall'altro dall'allentamento del sistema repressivo. Si vede cosí fin dove può giungere l'influenza distorcitrice delle idee fisse freudiane e parafreudiane.

Tornando al campo psicologico, l'ammissione del secondo impulso, del *Todestrieb,* può costituire un passo avanti in una piú approfondita erotologia quando non lo si disgiunga dallo stesso impulso al piacere, anzi lo si veda agire impastato in vario grado con quest'ultimo, mettendo dunque da parte la sua pretesa derivazione da repressioni. È una verità profonda che ogni *libido* sessuale, ogni desiderio bramoso, *già in sé* è « ambivalente », ossia contiene anche una inconscia carica distruttiva e « mortale ». Ciò, tuttavia, in un senso diverso dal tendere ad una distruzione e a una stasi analoga a quella del mondo inorganico. In ogni voluttà sufficientemente intensa vi è una voluttà dell'autodistruzione — e della distruzione: una estrinsecazione sia di odio che di amore (1). È per questo — come abbiamo rilevato altrove nel trattare di tutta questa fenomenologia (2) — che nell'antico mondo romano Venere come Libitima (stessa radice di *libido*) valeva, ad un tempo, come divinità dell'amore sessuale e della morte; che lo stesso valse per Priapo; che nel dionisismo è nota la mescolanza della voluttà orgiastica con un parossismo distruttivo e autodistruttivo; che, infine, in Oriente Kâma, Mâra e Durgâ sono parimenti divinità sia del desiderio, sia della morte.

Possono dunque esser indicati di nuovo insegnamenti di un ordine superiore, solo confusamente adombrati dalla psicanalisi. Ora, se è a questo ordine superiore di idee riguardanti la *libido* e il resto che ci si riferisse, uscendo dal campo delle assunzioni puramente umane ed anzi nevropatiche del sesso in cui il freudismo si è rinchiuso, si potrebbe riconoscere che varî aspetti di

(1) E a questa stregua sia la tendenza sadica che quella masochista appaiono essere elementi congeniti della stessa *libido* sessuale, non sono « derivate », fan parte della sua stessa essenza. Hanno un carattere di deviazioni solo quando si assolutizzano condizionando tutto il processo erotico.

(2) Cfr. il nostro libro già citato *Metafisica del sesso.*

quella sua critica realistica che sembra cosí iconoclasta potrebbero anche avere una giustificazione, perdendo la loro, se si vuole inconscia, tendenziosità.

Infatti il primo passo in uno sviluppo veramente spirituale è il rendersi conto della non-spiritualità di molte cose ritenute spirituali dagli uomini, il riconoscere in queste appunto delle trasposizioni, delle sublimazioni e dei surrogati che hanno ben poco da fare con la natura superiore dell'essere. Ciò vale eminentemente nel quadro di una civilizzazione di tipo affatto « umano », quale è quella moderna, tanto che in essa sono solo troppi i « valori » suscettibili ad essere spiegati sulla base di una deduzione sul genere di quella psicanalitica: sí da apparire rifugi e compensazioni di forze represse e soprattutto dell'impotenza e della paura del singolo di fronte alla realtà e di fronte a sé stesso. Le limitazioni imposte dalle convenzioni sociali e da tutte le ipocrisie della morale occidentale fanno il resto: e la necessità si trasforma in virtú, la debolezza prende nome di forza e di carattere, mentre per via dello stato di scissione, di contrasto e di inadeguatezza rispetto alle forze profonde della vita, oggi quanto mai sono in opera i processi subconsci generatori di nevrosi, di supercompensazioni e di isterismi autistici, di traumi psichici.

Far saltare tutte queste superstrutture pseudospirituali per mettere a nudo la forza sotterranea della nostra vita piú profonda e subconscia potrebbe dunque essere un principio per chi sia saldo in una volontà assoluta di superamento. Senonché non è certamente questo il caso della psicanalisi: proprio come la medianità, una volta dischiusa la porta degli « inferi » essa non offre alcun mezzo di difesa, alcun metodo di efficace controllo. Da qui, il pericolo che essa costituisce per i piú.

Infatti, data l'inconsistenza dell'uomo di oggi, le vie, di massima, si riducono a queste due: o rientrare, sia

pure in forma cosciente, nel compromesso delle trasposizioni, delle sublimazioni e delle altre vie di dislocazione evasionistica o compensatrice — ovvero assumere gli impulsi della *libido* e dell'*Es* e farsi il procuratore, lo strumento consapevole e razionale per il soddisfacimento diretto di essi.

L'una e l'altra di queste vie rappresentano una abdicazione. La psicanalisi non sa consigliare altro. La seconda via è quella affermata soprattutto dalla corrente dell'Adler, la quale vorrebbe che l'Io, eliminato ogni complesso di inferiorità, si assumesse ogni responsabilità e si affermasse nell'ambiente volontà, per plasmarlo in modo conforme. Ma, date le premesse, che senso può avere la « responsabilità » e la « volontà formatrice »? Là dove manca l'idea della personalità come un principio autonomo superiore all'ordine naturalistico tutto ciò appare privo di ogni fondamento. Piuttosto, l'istanza « terapeutica » può dar luogo a quella rivoluzionaria sociale. È la direzione che piú recentemente il Reich con i suoi seguaci ha seguíto, polemizzando col Freud. Il Reich ha rilevato, con innegabile coerenza, che se la causa prima della vita nevrotica (di quella vera e propria e di quella che la psicanalisi generalizzata attribuisce a comportamenti molteplici dell'uomo) è la « repressione » imposta dal « sistema », dall'ambiente e dalle idee dell'ambiente, non si tratta di menar il can per l'aia con mezze soluzioni, col palliativo di adattamenti individuali, che lasciano sussistere la causa prima, oggettiva e sociale, del male, ma di distruggerla nella sua sede propria, facendo saltare in aria le strutture e gli ordinamenti del sistema vigente, dal Freud invece riconosciute e rispettate timorosamente: donde il passaggio alla aperta contestazione e alla rivoluzione, indicata come la vera radicale e generale terapia. E dalla forma già in atto della cosidetta « rivoluzione sessuale » di cui appunto il Reich è stato

il principale apostolo, vi sarebbe da passare ad ulteriori movimenti sbloccatori anarcoidi a che la società « repressiva » dia sempre piú luogo ad una società « permissiva ». Il problema di una discriminazione, a che non si proclami il « tutto è lecito », non viene nemmeno sfiorato; sembra che con una ingenuità quasi rousseauiana (rilevabile, peraltro, anche nell'anarchismo classico) si pensi che tutto ciò che può affiorare dal sottosuolo umano e dall'inconscio quando ogni diga sia rimossa, sia soltanto gradevole, bello, sano, comunque tale da lasciar sussistere la possibilità di un qualche ordine sociale positivo. A dire il vero, a tale riguardo il Freud è stato piú realista: riconoscendo il carattere torbido di ciò che prevale nel sottosuolo psichico dei piú, egli ha ammesso anche il limite imposto da quello che egli ha chiamato il « principio della realtà ».

Ma il punto piú importante può essere indicato dal detto, che l'essere « scatenati » non significa per nulla essere liberi, e mostrare le situazioni nelle quali la controparte interiore delle istanze contestatarie e rivoluzionarie, anzi la premessa evidente di esse, è una capitolazione, non altrimenti essendo da chiamarsi l'identificarsi col proprio essere sub-razionale e istintuale, il restituirsi ad esso deliberatamente e senza inibizioni, come soluzione della crisi. Nel dominio psicologico e psicanalitico a tale riguardo entra in quistione la stessa corrente di C.G. Jung, considerato come lo « spiritualista » fra i psicanalisti, perché la sua morale, ornata perfino da sfumature spiritualistiche che la rendono accettabile per coloro ai quali le vedute del Freud sembrano troppo crude, è che l'Io deve « intendersi » con l'*Es* e l'uomo con l'inconscio sia individuale, sia arcaico-collettivo, mediante una armonizzazione e una specie di approssimazione al limite fra l'uno e l'altro. Di un superamento del limite non si può parlare, perché il presupposto è sem-

pre che l'« altro » è un inconscio, e non un subconscio. Lasciamo parlare lo stesso Jung: « Spògliati di ciò che hai ed allora riceverai — in virtú di questo antico precetto mistico bisogna abbandonare la parte migliore delle illusioni piú care. Soltanto allora qualcosa di piú bello, di piú profondo, di piú comprensivo si svilupperà, perché solo il mistero del sacrificio di sé permette di ritrovarsi con un'anima rinnovata. Sono precetti di una sapienza antichissima che rivedono la luce nel trattamento psicanalitico ed è curioso soprattutto constatare che, giunti al livello attuale della nostra civiltà, abbiamo precisamente bisogno di quella specie di educazione psichica che, in piú di un punto, è paragonabile alla tecnica di Socrate » (1). Queste sono belle parole. Vediamo però quale ne è il senso vero. Per quanto lo Jung eviti il radicalismo della *libido* freudiana e dia all'inconscio collettivo i caratteri indeterminati di « Vita », la situazione non è diversa, questa vita è intesa come una realtà a sé e come l'elemento primario, e in essa dovrebbe « integrarsi » un Io il quale altrimenti sarebbe « sradicato », spostando il centro di gravità verso « un punto virtuale situato fra il cosciente e l'incosciente » (2). Questa è anche l'essenza di ciò che lo Jung chiama « il processo di individuazione » e che per chiave ha il *mysterium conjunctionis*, espressione, per lui, di un pensiero ancora mitico che « scientificamente » alluderebbe però alle nozze — all'unione — fra il conscio e l'inconscio. Ed è anche caratteristico che perfino tale unione, o perfezione, la quale sarebbe adombrata anche dalle figure divine ideali delle religioni, per lo Jung avrebbe

(1) C.G. JUNG, *L'Inconscient dans la vie psychique normale et anormale*, Paris, 1928, p. 43.
(2) Cfr. JUNG, Intr. a *Das Geheimnis der goldenen Blüte*, München, 1929, pp. 35-60. Per una piú approfondita critica delle vedute dello Jung cfr. il saggio contenuto nell'opera collettiva *Introduzione alla Magia* (3ª ed., Edizioni Mediterranee, Roma, 1971, v. III, pp. 383 sgg.).

un carattere coattivo, spingerebbe verso di essa la forza cogente, pronta a vendicarsi, di un « archetipo », di un *Es,* la coscienza avendo perfino qui una parte passiva, invece di trattarsi di una eccezionale, libera vocazione. Ecco il vero senso del mistero psicanalitico del sacrificio, della rinuncia « alla parte migliore delle illusioni piú care » che permetterebbe di « ritrovarsi con un'anima rinnovata ». E questa sarebbe la rivalorizzazione moderna dei « precetti di una sapienza antichissima » Se dovessimo descrivere un metodo dell'ossessione, non occorrerebbero parole troppo diverse. È la soluzione del dissidio ottenuta con la disfatta, con la cessazione di ogni tensione morale. E il senso di liberazione e di soddisfazione dato dalla *détente,* dallo scaricarsi dal peso dell'Io e dal còmpito della forma spirituale e dell'autonomia viene scambiato con il senso di una « coscienza distaccata » e col respiro di una esistenza « piú bella, profonda e comprensiva ».

Su rivolgimenti del genere, avremo da tornare in uno dei capitoli successivi. Qui è importante rilevare che nella prassi psicanalitica il psicanalista, il quale va piú o meno a prendere la parte che il Maestro spirituale aveva di fronte al discepolo e il confessore di fronte al devoto, interviene attivamente, aiuta lui il soggetto a realizzare questo sacrificio di sé e questa catarsi, nelle varietà della tecnica del *transfert,* a cui piú oltre accenneremo. Il Guénon non ha dunque torto nel vedere in questa prassi qualcosa di diabolico. In verità, chi sapesse scrutare oltre le quinte del sensibile potrebbe percepire, nel punto in cui i soggetti si sentono liberati in virtú della catarsi psicanalitica, lo stesso riso di scherno che coglierebbe là dove gli spiritisti prendono i fenomeni medianici per rivelazioni di un mondo superiore, e delle larve per la personalità dei morti.

Tuttavia, per tornare al punto da cui si era partiti,

nel considerare lo stato interno dell'uomo moderno, è difficile concepire per lui la possibilità di evitare l'una o l'altra delle abdicazioni di cui si è detto, una volta che la psicanalisi gli abbia aperto gli occhi. Nel complesso, si esaspera una crisi che nella maggioranza dei casi può solo avere una soluzione negativa. È noto che svegliare un sonnambulo in marcia lungo un burrone è il miglior modo per farlo precipitare. L'ignoranza, in alcuni casi, è una forza: rimossala per sormontare qualche forma patologica del contrasto fra l'Io e il subconscio, non è che si possa richiamarla in tutti gli altri casi in cui lasciare alla personalità una illusione di autonomia sarebbe salutare, perché questa illusione può essere pragmaticamente efficace e, date certe premesse, può servire da base per uno sviluppo superiore. Inoltre l'attenzione psicanaliticamente richiamata e concentrata sulle radici della volontà di piacere o di morte, insieme a tutte le suggestioni di un ordine demonico-sessuale (1), produce una vera fascinazione, la quale moltiplica le vie di accesso ai già minati recessi dell'Io e propizia l'emergenza delle influenze piú buie e contaminate in agguato nel « subliminale ». La forza di queste osservazioni si accresce, quando la psicanalisi diviene uno stato d'animo che, come è avvenuto in certi ambienti, ha già del collettivo, e quando sbocca perfino in applicazioni sociologiche e ideologiche sul genere di quelle dianzi accennate.

Ecco dunque il preciso punto di riferimento: *A parte alcuni casi specialissimi di psicoterapia, la psicanalisi è un*

(1) Fin dove si può giungere con la teoria della « censura » che inibirebbe la coscienza e la memoria, lo si può vedere da questo esempio. Un psicanalista può chiedervi con tutta serietà se non avete mai provato sentimenti incestuosi o omosessuali, nemmeno in imagini di sogno. Se rispondete di no, può capitare che vi si giudichi un « caso grave »: se nulla di simile è giunto alla vostra coscienza, vuol dire che quegli impulsi sono cosí forti da imporre misure radicali di censura, tanto che nulla giunge alla coscienza. — Si pensi a dove può esser portato, per questa via, chi sia facilmente accessibile a suggestioni.

pericolo quando non premetta a sé stessa una disciplina volta a formare una unità spirituale, una personalità vera al luogo di quella esteriore e inconsistente creata dalle convenzioni sociali, dall'educazione, dall'ambiente, dall'eredità — ed anche dai mediocri frammenti di un desiderio assunto e addomesticato e dagli sfoghi isteroidi di tipo « autistico ». In altre parole: *la psicanalisi quale « psicologia in profondità » può avere un valore positivo solo quando sia preceduta da una specie di « ascetica », la quale a sua volta appare inconcepibile, priva di un qualsiasi punto di appoggio, quando per prima cosa non si respinga l'antropologia freudiana, la concezione freudiana dell'uomo, la quale, come si è visto, è caratterizzata dalla denegazione e dal disconoscimento dalla realtà e dalla possibilità dell'Io quale principio centrale e autonomo.* Ma allora nel campo stesso della tecnica psicanalitica si imporrebbe un fondamentale mutamento ed ampliamento di prospettive.

* * *

Difatti, questa tecnica si trova piú o meno sulla stessa linea dell'allenamento medianico: consiste nel rimuovere la « censura », le inibizioni inconscie o semiconscie, propiziando stati nei quali, per mezzo di associazioni mentali spontanee, di ricordi, di sogni, di analogie, di movimenti involontarî e via dicendo, gli impulsi e i complessi inconsci si tradiscano. Nei riguardi del soggetto la cosa si riduce perciò all'allenamento di una facoltà di *détente* e di « regressione », la quale, acquisita, costituisce una condizione esattamente opposta a quella della integrazione della personalità. Vi è di piú. La tecnica stessa del *transfert* e la parte che il psicanalista ha in tali procedimenti costituiscono una istanza ulteriore contro questa integrazione. L'Io non solo apre le porte del suo « sottosuolo », ma

egli fa ciò in quanto si abbandona ad un'altra persona, il che spesso conduce a situazioni equivoche e patologiche quanto ai rapporti fra il psicanalista e il psicanalizzato (1). Quanto poi a conoscenza dell'inconscio, l'individuazione dei varî impulsi non è fatta direttamente dal soggetto; è essenzialmente il psicanalista a farla, con un procedimento induttivo o ermeneutico, dunque sempre ipotetico, sulla base del materiale fornitogli dal soggetto negli stati ora accennati; il soggetto può, in un secondo tempo, « come svegliandosi », riconoscere la verità di ciò che il psicanalista gli dice, ma qui bisogna dare tutto il suo peso alla parte che le suggestioni possono avere. In ogni modo, di conoscenza diretta non si può mai parlare; ciò, come si è detto, viene escluso già a priori nel punto in cui si considera l'*Es* come un *inconscio*.

Invece in una via non di « analisi » ma di integrazione della personalità il primo passo sarebbe l'avere il senso dell'« altro » che l'Io porta nel proprio seno — lo Jung, qui, parla con ragione di un'*anima,* creatura irrazionale e demonica contrapposta all'*animus,* il quale sarebbe il principio propriamente personale. Poi si tratta di separarsi da questo « altro ». Successivamente si dovrebbero sciogliere, fin dove sia possibile, le amalgame che il desiderio ha stabilito fra chi sperimenta e la materia dell'esperienza, sia interna che esterna. Finché si è identificati, non si può avere coscienza di ciò che ci agisce:

(1) Un psicanalista americano, lo Smith-Jelliffe, è giunto fino a proporre, pel metodo del « trasferimento affettivo », una situazione a tre: il psicanalista dovrebbe avere come coadiuvante una ragazza psicanalista, di modo che il psicanalizzato abbia a disposizione sia l'un sesso che l'altro quanto all'oggetto su cui, per trasposizione, possono « scaricarsi » i suoi complessi — il psicanalista uomo entrando in quistione se si tratta di impulsi omosessuali e la donna se si tratta di trovare invece un surrogato per la sorella o la madre appetite incestuosamente —. Gli onorari pel trattamento psicanalitico sono quasi sempre molto salati. Ma bisogna riconoscere che in questo caso almeno si offre ai « complessi » un servizio proprio con ogni *confort*!

distaccati, e altresí liberi dalle ostruzioni stabilitesi nell'Io, lo abbiamo, per cosí dire, di fronte.

Allora si potrebbe procedere in un campo, sul quale è merito della psicanalisi (ma anche di certi studî sull'ipnotismo, per es. quelli sulle suggestioni post-ipnotiche) (1) aver riportato l'attenzione. Infatti l'indagine psicanalitica conduce alla constatazione non di una, ma di *due* specie di inconscio. Oltre ai dinamismi inconsci ed attivi dell'*Es,* vi è un inconscio in atto in modo sottile ed intelligente fra la trama della stessa coscienza di veglia. I varî processi di censura, di sbarramento, di inibizione, di repressione ed anche di sublimazione a difesa dell'Io si svolgono essi stessi nella penombra ed è solo col faticoso procedimento psicanalitico che si giunge a scoprirne l'esistenza e a ricostruire le modalità (2). Solo che le « influenze » in atto in processi del genere vanno ben oltre quelle che hanno da fare con i rapporti fra Io e *libido.* In certi casi, essi possono perfino riportarci ad un piano assai generale, riprendente fra l'altro la genesi occulta di teorie, di suggestioni e di « miti » che nella storia della civiltà vengono abitualmente giudicati « spontanei » o spiegati con fattori estrinseci bidimensionali. Ma, in un modo o nell'altro, è, questo, un aspetto, secondo cui la psicanalisi può gettare un allarme salutare. Va cioè constatata *l'esistenza di una « logica del sottosuolo » in azione fra forma e forma della coscienza, distinta dal subcosciente vero e proprio.* Ora, di contro alla tecnica della psicanalisi, in una disciplina di vero superamento e di consolidamento della personalità è ad un affinamento della percezione diretta che si tende; questo affinamento, quasi creando nuovi sensi, permette di sorprendere le

(1) Ecco di che si tratta: al soggetto messo in stato ipnotico si comanda di compiere, da sveglio, un certo atto. Egli lo compie e trova quasi sempre delle ragioni per persuadersi che lo ha fatto di libera volontà.

(2) Nella terminologia freudiana, questo è il « preconscio » distinto dall'« inconscio ».

azioni sottili e infracoscienti che determinano certi processi, giudizi e risoluzioni della coscienza di veglia. In una fase successiva esso permette di raggiungere — in una visione diretta — le scaturigini estraindividuali di tali azioni. Col liberarsi dalle limitazioni dell'Io fittizio la soglia della coscienza ordinaria è rimossa. Oltre le forme emergenti della coscienza esterna se ne possono allora scoprire le radici, prima nascoste nelle acque oscure e profonde del subliminale.

Discipline del genere nelle civiltà tradizionali furono conosciute allo stato di una *scienza.* La psicanalisi, che presume di « andare molto piú nel profondo » (Jung), non sta invece che ai primi passi. — Ora dovremmo passare a dire del subcosciente vero e proprio e dell'esplorazione — o, per dir meglio, della *distruzione* — di esso. A tale riguardo qui bisognerà limitarsi ad un breve cenno, anche perché sull'argomento si tornerà in uno dei prossimi capitoli. A parte quello agente nella « logica del sottosuolo » ed ora indicato, il subcosciente comprende strati e « regioni » ben distinti. Per primo, bisogna considerare la zona del subconscio il principio della quale è il « desiderio » o la *cupiditas* nel senso superindividuale, metafisico, già indicato: è la forza che ha fatto decadere dallo stato di « essere » ed ha condotto alla nascita nel mondo dei corpi e del divenire. Cosmologicamente è la regione del « demonico » in genere, nelle sue varie forme. I tronchi delle anime delle razze, oltre che le radici degli istinti e delle passioni umane, rientrano in questo strato del subcosciente. Quando alcuni psicanalisti parlano delle drammatizzazioni dell'inconscio collettivo e « filetico » sotto forma di simboli-tipo, quando lo Jung, in una specie di riformulazione psicanalitico-irrazionalista della dottrina platonica delle idee, tratta dei cosidetti « archetipi », è in questa zona dell'*Es* che sempre siamo ricondotti.

Ora, a questo inconscio furono costantemente dati i caratteri di uno sbarramento. Vi si deve prendere contatto solo per attraversarlo, vincerlo e sorpassarlo. Il mito ha simboleggiato ciò in vario modo. L'« eroe » che scende negli « inferni » o penetra nella « caverna » e affronta la serpe, il drago o il toro esprime in una allegoria il principio cosciente integratosi mediante l'ascesi che varca la soglia ed affronta quell'impulso originario. Sempre nel mito, la vittoria dell'« eroe » sulla simbolica creatura selvaggia e l'uccisione di essa conduce ad una rinascita. ad una *vita nova*; una resurrezione, o il possesso di un'« acqua di vita » o di una « bevanda d'immortalità » segue alla discesa negli « inferni »; spighe di vita nascono dalla ferita mortale inferta al toro mithriaco; una « vergine » viene liberata dal drago; un frutto di immortalità o altro oggetto simbolico equivalente è raggiunto (mito di Eracle, di Giasone, ecc.), e cosí via. Qui non si tratta di faccende con la sessualità, qualunque sia l'estensione che si voglia dare a questo concetto, ma si tratta di un'azione trascendentale sulla forza che ha messo e mantiene la coscienza sotto la condizione di un corpo animale — al fine di reintegrare la persona in quello stato di « essere », rispetto al quale la comune esistenza umana fu tradizionalmente paragonata ad uno stato di caduta, di torpore, di ebrezza, di paralisi.

Questo stato di « essere » è il vero sovrannaturale, lo stato « metafisico ». E il ristabilito contatto con esso è il *risveglio*. Allora si dischiude la via per la risoluzione e l'eliminazione di ciò che, come « inconscio », i psicologi moderni hanno erroneamente concepito come un principio a sé. In effetti, nelle ulteriori profondità, oltre la regione del « desiderio » questo inconscio esiste solo, diciamo cosí, come *compito di una superiore coscienza.* I suoi strati o gradi corrispondono esattamente a potenze o gradi della supercoscienza, della integrazione della personalità, della « risaldatura della spada spezzata ».

Procedere in queste superiori regioni significa tuttavia riconoscere che l'oltrepassato mondo dell'inconscio, per reale che sia rispetto al mondo degli uomini e delle cose, sul piano cosmologico corrisponde solo a ciò che nel singolo è il regno del sonno, del sogno, delle allucinazioni, dei monoideismi ossessivi. Metafisicamente, esso appare come il mondo dei sogni e dei fantasmi, al quale già Omero oppose quello della visione veridica. Quando è la *supercoscienza* a portarsi in quelle profondità, l'incubo si risolve, le nebbie si diradano, i fantasmi spariscono, ogni residuo è superato nelle sue ultime radici (1). Al limite di ciò che altrimenti sarebbe sogno profondo senza sogni, ad essa si dischiude la conoscenza stessa della superrealtà (l' ὑπερκοσμία degli Antichi, le « forme intelligibili » del mondo reale), nei suoi varî gradi. Sono dapprima le forme che determinano, in genere, l'esperienza di un mondo — quell'esperienza che nell'uomo comune in apparenza si forma senza intervento del suo Io e del suo volere (2). Poi è il passaggio dello stesso miraggio

(1) Nel campo « sperimentale » si potrebbero, del resto, ricordare le interessanti risultanze di ricerche come quelle di O. KOHNSTAMM (*Medizinische u. philosophische Ergebnisse aus der Methode der hypnotisrben Selbstbesinnung*, München, 1918, cit. da R. ROSEL). A mezzo dell'ipnosi sono stati constatati tre stati del subconscio: il « subconscio ordinatore » (la cui nozione potrebbe riprendere la stessa « logica del sottosuolo »), il « subconscio che sperimenta » (quello emotivo, il quale può prolungarsi nella zona « infera ») e infine il « subconscio profondo ». I soggetti sentono quest'ultimo, « in fondo, come per nulla appartenente alla loro persona », come « impersonale » e « superpersonale ». Viene riconosciuto che se, per difetto di altro termine, lo si vuole chiamare un « Io », esso è però assolutamente diverso dall'Io della coscienza di veglia ordinaria. Mentre gli altri due « inconsci » possono essere influenzati da affetti e complessi, il « subconscio profondo » è « assolutamente oggettivo e veritiero ». In stati speciali dell'ipnosi esso viene tratto dalla sua latenza, cioè viene fatto divenire conscio. — Sono già significativi adombramenti, questi, della « discesa metafisica nel profondo » sopra accennata.

(2) La cosidetta filosofia critico-idealistica occidentale è giunta attraverso la gnoseologia (o « teoria del conoscere ») all'idea, che l'esperienza del mondo esterno poggia essenzialmente su forme (« categorie ») e funzioni risiedenti nell'Io. È merito di E. von Hartmann aver mostrato in modo stringente che una tale veduta non si regge qualora non si concepisca che

cosmico allo stato di puri significati metafisici, cosa che corrisponde, in una certa misura, a ciò che talvolta è stata chiamata la realizzazione di esso *sub specie aeternitatis*.

Che tutti questi orizzonti siano completamente ignoti alla psicanalisi, occorre appena dirlo. Non sapendo nemmeno della personalità in senso vero, ancor meno essa può avere un qualche senso dell'ideale della personalità supercosciente (oppure lo concepirà come una estrema esasperazione isterico-autistica dell'*Ichideal*). Come metodo, la sua « psicologia in profondità » non va oltre un incerto toccare che súbito deforma tutto ciò che tocca — invece di svilupparsi in una *psicologia trascendentale*. Come morale, essa si riduce, nel migliore dei casi, ad una mistica dell'istinto e dell'irrazionale; come visione della vita, ad un mero naturalismo. Nei riguardi dell'uomo moderno la psicanalisi getta un allarme, pone un problema — ma non fa nulla per la formazione di quella supercoscienza e di quella superindividualità che possono davvero risolverlo; che può eliminare i pericoli della analisi, i quali, anche sul piano materiale, possono non essere lievi (1); che può far riconoscere per via diretta la natura e la diversità delle forze sotterranee con le quali si ha a che fare. Là dove poi essa sconfina e pensa di gettar luce sul primordiale e l'arcaico, quando non resta fra le chimere di anormali, di isterici e nevropatici, galoppando a briglie sciolte in un simile campo sui corsieri dei varî complessi della libido sessualizzata, che le appa-

il luogo di tali forme e funzioni è l'inconscio. L'insegnamento tradizionale, specie nella sua formulazione indú, è analogo: viene riconosciuto un inconscio, come l'« organo interno » che determina l'esperienza del mondo.

(1) I psicanalisti ammettono che la conoscenza del mondo dell'*Es*, oltre che forme varie di nevrosi, può aver per conseguenza l'alienazione mentale, il suicidio, la lenta preparazione di cause che — perfino attraverso accidenti in apparenza fortuiti — condurranno alla morte. A ciò si aggiungano le varietà delle accennate relazioni morbose fra soggetti e psicanalisti, specie là dove i soggetti sono delle donne.

iono come i supremi principî esplicativi del mondo del simbolo e del mito oltreché di ogni fenomeno spirituale, essa offre uno degli spettacoli piú pietosi — o piú preoccupanti — fra quanti mai ne presenti la dotta ignoranza dei nostri giorni.

Dal fatto che la psicanalisi ortodossa è la creazione di un ebreo e che grandissima è, fra i psicanalisti, la percentuale ebraica, ognuno può trarre le conseguenze che crede a seconda del punto di vista che egli ha nei riguardi della quistione ebraica in genere (1). Certo è, in ogni modo, che se dovessimo fare la psicanalisi della psicanalisi come fenomeno generale noi in fondo vi ritroveremmo una *Schadenfreude,* un piacere maligno di avvilire e contaminare applicato non solo agli altri e al mondo spirituale ma, nella visione generale della vita, anche a sé stessi: quasi come se uno di quei complessi auto-sadistici, di cui si è già detto, qui agisse sotto veste di « scienza ». Essa si può anche dire la controparte del mito darwiniano: manifesta la stessa tendenza, la stessa gioia inconscia di poter ridurre il superiore all'inferiore, l'umano all'animale e al primitivo-selvaggio, che si palesa nella cosidetta teoria dell'« evoluzione ». Cosí — come si è già detto — la psicanalisi come fenomeno generale è un simbolo, un segno dei tempi. Dipende dall'uomo occidentale — dalla sua possibilità di rintegrazione o dal suo soggiacere definitivamente ad un processo di regressione spirituale già in corso da secoli — far vero o falso, nel domani, il mito psicanalista.

(1) Tuttavia lo Jung, le cui vedute, per esser piú sottili e spiritualistiche, non sono meno pericolose delle altre, non è ebreo; mentre, nel campo della psicoterapia, una fra le migliori critiche della psicanalisi con lo schema di un metodo che abbia in vista, invece, i valori della personalità, è di un ebreo (V. FRANCKL, *Aerztliche Seelsorge,* Wien, 1946).

IV

CRITICA DEL TEOSOFISMO

Ad ogni esame della teosofia contemporanea è necessario premettere la distinzione fra questa teosofia e la teosofia antica e tradizionale.

La seconda, come la stessa parola lo dice, procede dall'esigenza di una conoscenza — σοφία — del « divino » (θέος). Essa va dunque oltre la posizione religiosa devozionale perché non resta ferma al « credere », ad una mitologia o ad una teologia, ma afferma la possibilità di una esperienza effettiva e di un *sapere* in ordine al « divino ». La sua superiore dignità rispetto a tutto ciò che è semplice fede la si può esprimere con questo giusto rilievo di Schopenhauer: « La fede ha un senso là dove essa verte su qualcosa che *non* si può conoscere. Qualora questo qualcosa potesse esser conosciuto, la fede sarebbe affatto inutile, e perfino ridicola: come se circa gli oggetti della matematica si volesse metter su, addittivamente, una dottrina basata sulla fede » (1).

In quasi tutte le grandi correnti della spiritualità antica, sia orientali che occidentali, la « teosofia » ha avuto una parte di rilievo. Si può anzi dire che una tradizione è veramente completa se essa comprende una *teosofia*

(1) A. SCHOPENHAUER, *Parerga u. Paralipomena*, cit., v. I, p. 135.

nel senso ora detto. Nello stesso cristianesimo delle origini di essa si riconobbe la preeminenza quando nella patristica greca, specie in Clemente d'Alessandria, al *pistikos,* a colui che semplicemente crede, si contrappose lo *gnosticos,* colui che sa.

Ma non è di questa teosofia tradizionale che noi qui ci occuperemo. La teosofia di cui ci occuperemo è molto diversa, è una corrente nuova formatasi nel 1875 in terra anglosassone per opera della signora Elena Petrovna Blavatsky, come uno strano miscuglio di motivi orientali e sapienziali e di pregiudizi occidentali. La corrente si sviluppò nel segno di una reazione contro il materialismo allora dominante (come lo fu lo spiritismo), però in pari tempo con una istanza polemica contro la Chiesa, giudicata ormai incapace di dare altro che dogmi e confuse speranze alla sete spirituale dell'umanità.

Appunto nella pretesa di offrire qualcosa di piú il movimento in parola si appropriò della designazione di teosofia. Ma, ripetiamolo, si tratta di cosa assai diversa, sí che, per ben distinguere, è opportuno usare nel riguardo il termine di *teosofismo* già adottato da Schelling per correnti affini e piú di recente ripreso dal Guénon.

Il carattere misto che ha il teosofismo non ne rende agevole la critica. In ogni caso, si deve distinguere fra le idee e le persone; fra le idee in sé stesse e le varie deformazioni che esse hanno subíto nel miscuglio complessivo; fra certe esigenze e certe direttive di sviluppo spirituale della personalità e la mancata loro applicazione.

La prima riserva da farsi riguarda l'origine « dall'alto » che i tesofisti amano attribuire al loro movimento. « Dinanzi alla limitazione mentale dei moderni — scrisse la Besant (1) — i Grandi Custodi dell'Umanità, nella loro sapienza, deliberarono che le antiche verità fosse-

(1) A. BESANT, *Le leggi fondamentali della Teosofia,* trad. it., Torino, 1929, p. 3.

ro riproclamate in una forma adatta all'uomo dei nuovi tempi ». Certi esseri misteriosi — *Mahâtmâ* — che talvolta si sarebbero manifestati anche come persone visibili, avrebbero trasmessa la dottrina ai fondatori del movimento. — La nostra idea, a questo riguardo, è che la cosa può anche aver avuto una qualche realtà, ma che i teosofisti qui, nel credere senz'altro di aver avuto a che fare con i « Grandi Custodi dell'Umanità » (?), non hanno dimostrato una attitudine molto diversa da quella passiva, credula e ingenua propria agli spiritisti e ai *medium*. Il fatto, che un qualcosa venga da dietro le quinte — ripetiamolo ancora una volta — non vuol dire solo per ciò che esso sia da prendersi senz'altro come moneta di pura lega. *Qualcuno* può anche aver infuso certe « rivelazioni » ai primi teosofisti, servendosi di loro per creare una determinata corrente psichica collettiva: ma chi sia questo « qualcuno », e quali siano state le sue effettive finalità, è cosa da discutersi. E la discussione non può basarsi che sul valore intrinseco delle comunicazioni.

La Blavatsky ha scritto: « La medianità è il contrario dell'adeptato: l'una è dominata, l'altro domina » (1). Ciò è esattissimo: ma il fatto è che la Blavatsky, per conto suo, è andata a finire piú nella prima che nel secondo. Viene riferito, del resto, che come nel caso di molti medium, già da piccola provocasse intorno a lei involontariamente certi fenomeni paranormali, alcuni avendo attribuito ciò perfino all'eredità di un suo avo, Vseslaf, che aveva fama di essere una specie di stregone. Molti affermano che fenomeni analoghi si produssero anche quando la Blavatsky ebbe fondato la Società Teosofica. Molte parti delle sue grosse e caotiche opere, essa le compose semicoscientemente, in stato, quasi, di « scrittura automatica »; molte citazioni, risultò che si trovavano in opere

(1) E.P. BLAVATSKY, *Abrégé de la Doctrine secrète*, Paris, 1923, p. 2.

da lei mai lette. Cosí le origini del teosofismo restano oscure. Nel riguardo dottrinale spesso si tratta di affioramenti di visioni e di complessi mentali « vaganti », nei quali si può ravvisare una forte componente orientale, con palesi interferenze con temi dominanti nella psiche collettiva occidentale del tempo. Peraltro, su questa materia prima del teosofismo originario si è esercitata una assunzione e una rielaborazione da parte di varie individualità, specie dopo lo scisma avvenuto nella Società Teosofica nel 1898. E taluno è riuscito, sia in Italia che fuori, ad innalzarsi alquanto di là dal primitivo livello e realizzare il teosofismo solo come un incitamento per qualcosa di meglio e di autonomo (1).

La discriminazione fra ciò che vi è di valido e ciò che vi è di negativo nel complesso teosofistico, di massima si lascia ricondurre a ciò che in esso si rifà alle grandi visioni metafisiche del passato e dell'Oriente, e ciò che è invece dovuto alla mentalità occidentale, agli influssi dell'epoca e al fattore personale degli aderenti, circa i quali costituisce un fatto sintomatico, che rimanda a cosa che già accennammo, la prevalenza del sesso feminile. Rilevante è poi la parte avuta dall'infatuazione democratica e egualitaria, fin dalle origini fra le finalità della Società Teosofica essendo stata indicata quella di promuovere la « formazione di una fratellanza universale senza distinzioni di razze, di credo, di sesso e di rango ».

La prima accusa da farsi al teosofismo è di essere andato a finire, invece che in una vera *teosofia,* in un complesso eteroclito e sincretistico di elementi di dottrine varie, senza una qualche disamina critica, mescolato a dati che sarebbero derivati da visioni e da esperien-

(1) Per quanto riguarda l'Italia, si può citare, a tale riguardo, il gruppo della *Lega teosofica indipendente* diretto da Decio Calvari, che pubblicava anche una rivista, *Ultra.*

ze personali e che avrebbero il carattere di superiori verità. A quest'ultimo riguardo, talvolta si additano, è vero, agli altri vie per innalzarsi praticamente alla stessa certezza, supposta di tipo ben diverso di quella che una qualunque teoria può dare. Ma — come si è accennato per la Blavatsky e come si può ripetere per un Leadbeater, una Besant, una Bailey e via dicendo — anche coloro che per avventura additano vie di sviluppo sovranormale in sé rette, personalmente troppo spesso sono rimasti in atteggiamenti sul tipo della medianità e del visionarismo: atteggiamenti, dati i quali non può esservi nessun criterio di vero controllo, nessun principio di discriminazione fra l'evidenza fallace di una allucinazione (soggettiva, o indotta da influenze psichiche esterne alla loro persona) e la conoscenza effettiva sopraumana, o teo-sofia. Quanto alla grandissima maggioranza degli altri, essa si limita ad accettare ad occhi chiusi le « rivelazioni » e i complessi sincretistici presentati come la « dottrina segreta », spesso seguendo motivazioni irrazionali e sentimentali. Per cui il teosofismo, invece di portare, come vera teo-sofia, al disopra delle « credenze », ad una credenza o religione spesso ne sostituisce un'altra quando non vi si aggiunga una pessima e acritica filosofia con risonanze delle idee della scienza moderna.

Ciò non deve però impedire di riconoscere che *quanto, nel teosofismo, si rifaccia malgrado tutto all'esigenza di una vera teosofia, in linea di principio ha un valore positivo.* E un metodo che mirasse sul serio ad una *esperienza* spirituale diretta, che obbedisse alla volontà di rimuovere il livello abituale della coscienza, di trasformare sé stessi potenziando l'autocoscienza sino a prendere un contatto con la realtà invisibile da testimoniare, in pari tempo, con forme concrete di potere — un tale metodo esprimerebbe il sorpassamento dell'attitudine sia delle « ricerche psichiche » che della psicanalisi. Queste paro-

le di un volgarizzatore del teosofismo, lo Chévrier, sono dunque del tutto giuste: « Non c'è vero *sapere,* che là dove un *potere* lo attesti. Tutto il resto non è che documentazione per aver sentito dire, senza profondità e senz'altro profitto che di soddisfare una curiosità la quale, alla fine, dovrà arrestarsi, stanca di essere delusa » (1).

Ma per adeguarsi davvero ad una tale esigenza, corrispondente ad un altro caposaldo programmatico della prima Società Teosofica, quello di promuovere lo sviluppo « occulto » dell'uomo secondo le sue possibilità latenti, data la inclinazione dei moderni Occidentali a far finire tutto in speculazioni astratte e inani, il teosofismo avrebbe dovuto seguire uno stile del tutto diverso: uno stile simile, per esempio, a quello del primo buddhismo, il quale come descrittiva e « teoria » dell'occulto e del trascendente ha detto ben poco; esso si è limitato a porre il *problema* del « risveglio », fornendo in pari tempo in tutti i suoi dettagli la tecnica atta a risolverlo e quindi a far sperimentare direttamente ciò che esso aveva taciuto e racchiuso in una designazione negativa (*nir-vâna*) (2). Il teosofismo, al silenzio e alla pratica, al *post laborem scientia* ricordato anche dagli ermetisti occidentali, ha invece preferito uno sfrenato divagare su piani e corpi invisibili, su « ronde planetarie », su intrecci, evoluzioni ed involuzioni di entità d'ogni genere, su visioni di destini di mondi, di Maestri, razze, sottorazze, epoche cosmiche e cosí via, a parte le salse dell'umanitarismo, dell'ottimismo e del progressismo. Purtroppo, in genere, è stato soprattutto questo a riempire la testa e i libri dei teosofisti.

* * *

(1) G. CHÉVRIER, *La Dottrina Occulta,* trad. it., Milano, 1928, p. 10.
(2) Cfr. J. EVOLA, *La Dottrina del Risveglio* (Saggio sull'ascesi buddhista). 2a ed., Milano, 1965.

In sede di dottrina il teosofismo, come si è accennato, ha inteso riportare l'attenzione dei moderni su verità di una sapienza dimenticata, nei riguardi della quale, come fonti, ci si è riferiti soprattutto all'Oriente e in particolare all'India. Su quali insegnamenti di reale valore il teosofismo poteva attirare l'attenzione? E quali incomprensioni e deformazioni si sono ad essi sovrapposte nella assunzione e volgarizzazione teosofista?

Qui ci limiteremo all'esame di due nozioni che fanno da cardine alla concezione teosofista: quella del *karma* e quella della *rincarnazione*.

Nella tradizione indú, *karma* significa « azione ». Una veduta fondamentale di questa tradizione è che « dall'azione (*karma*) questo mondo è stato creato, da essa è sostenuto, da essa sarà dissolto ». In particolare: « Secondo l'operato (*karma*) sorge l'essere. Eredi delle azioni sono gli esseri ».

Questi enunciati in sé stessi sono chiari. Alludono ad una legge generale — ed elementare — di causalità. Bisogna solo notare che qui il termine « azione » — *karma* — non si applica alla sola azione in senso stretto, materiale, ma abbraccia un genere assai piú vasto. Ogni pensiero, ogni desiderio, ogni abitudine contratta è parimenti *karma*. Inoltre il *karma* si estende ad ordini di influenze inafferrabili per l'uomo comune; connette effetti a cause remote di piani molto diversi; va oltre i limiti del visibile e di una singola forma d'esistenza e a differenza di quel che accade per la legge di causalità fisica, non si svolge solo nella dimensione del tempo. Ciò nondimeno resta in esso il carattere, ben visibile nelle leggi di natura, di rapporti impersonali di necessaria sequenza. Cosí, quando è dell'uomo che si tratta, la legge del *karma* non dice di fare o non fare, ma enuncia semplicemente il prodursi di un effetto, una volta che si sia creata una data causa. Avverte, e non determina. Si è liberi, ad esem-

pio, di accendere o non accendere il fuoco, ma non si può pretendere che il fuoco, una volta acceso, non bruci. In tema di *karma,* questa nozione va estesa a tutto ciò che esiste nel mondo manifestato, sia come mondo corporeo che come mondo psichico, morale, intellettuale e spirituale, sia alle vie degli uomini che a quelle delle forze invisibili e degli « dèi ». Secondo la dottrina in parola tutto si forma, si trasforma o trapassa in questa guisa, in alto come in basso: per puri rapporti di causa ed effetto.

Si è dunque nell'ordine di un determinismo universale, il quale però non esclude la libertà, anzi la presuppone come causa prima, oltre che come un principio capace virtualmente di produrre nuove cause, nuove serie di tendenze, di azioni e di reazioni, solidali ovvero antagonistiche rispetto a quelle già in atto. Ciò che il *karma* esclude, è l'idea sia del « caso », sia di un « destino », sia di una « provvidenza » nel senso antropomorfico di principio di interventi o di sanzioni divine a carattere morale (1). Azione e libertà esauriscono dunque questa visione del mondo. Ogni essere è, quale si è fatto. Il *karma* non fa che trarre conseguenze da cause create e l'Io con la corrente della sua vita segue solo il letto che egli stesso, sapendo o meno, si è scavato. Cosí non esiste nemmeno — in senso occidentale — colpa e non esiste merito, non esiste peccato e non esiste virtú. Vi sono solo alcune « azioni », materiali, psichiche o spirituali, che porteranno necessariamente a certe condizioni, materiali, psichiche o spirituali. A priori, tutte le vie sono aperte, in alto e in basso. Determi-

(1) Questa concezione, del resto, non è esclusiva dell'insegnamento orientale. Nelle tradizioni classiche la stessa nozione di « provvidenza » non aveva carattere « morale », con relazione alle cure di un dio teisticamente concepito, ma era pensata, appunto, come un insieme di leggi condizionanti e impersonali, come potrebbero esserlo gli avvertimenti, di fare o di non fare, dati dalla scienza oggettiva di un medico — per usare questo paragone plotiniano (*Enneadi,* III, III, 5).

natisi per una di esse, non vi è da sperare e non vi è da temere che ciò che procederà impersonalmente dalla natura di questa via. Nel senso piú assoluto, ogni cosa ed ogni essere sono lasciati a sé stessi.

Questo insegnamento porta ad una purificazione dello sguardo. Esso abitua a considerare ogni cosa secondo una chiarezza e una legge di *realtà* analoghe a quelle che vigono nel libero mondo delle cose. Libera dai fantasmi sia della paura, sia della speranza. Riconduce a sé stessi come a qualcosa di semplice, di forte, di poggiante su sé. E ciò è la premessa di ogni realizzazione superiore.

Tale è il senso del *karma* secondo la tradizione, cui la sua nozione legittimamente appartiene. Ma che è divenuto di esso nel teosofismo?

Anzitutto il *karma* passa dai quadri della libertà a quelli, tipicamente moderni, di una specie di determinismo evoluzionistico. Alla pluralità delle libere vie — la quale dal punto di vista dell'individuo è la verità elementare, ogni concezione ulteriore appartenendo al piano metafisico (1) — si sostituisce la direzione unica di un « progresso » obbligatorio, nel quale vi sarebbe la sola alternativa del camminare piú o meno presto.

Infatti, secondo le vedute teosofistiche, gli « dèi » e gli adepti sarebbero degli esseri andati piú innanzi nell'« evoluzione »; gli animali, i « nostri fratelli minori » meno « progrediti ». Ma sarà quistione di tempo: tutti

(1) Effettivamente, l'insegnamento tradizionale conosce l'idea di un ordine superiore, al quale corrisponde la nozione estremo-orientale di « Via del Cielo » (*Tao*), quella indú di *rta*, quella ellenica di κόσμος. Ma è una idea valida appunto soltanto in sede metafisica, e che quindi non si deve confondere con la nozione umana di « finalità ». Una allusione ai rapporti fra questo ordine superiore e il piano della libertà e della causalità (*karma*) è data, se mai, da imagini, come quella di De Maistre, che l'universo è paragonabile ad un orologio nel quale, benché le ruote vadano ognuna per conto proprio, segna sempre l'ora giusta, o come nel detto cinese, che l'ordine è la somma di tutti i disordini. Non vi è dunque una interferenza tangibile.

giungeranno a porto, coloro che stanno piú innanzi « sacrificandosi » per gli altri; e le varietà del *karma* avranno servito solo da strumento al « progresso universale ». Come è chiaro, tutto ciò non può essere considerato che come un'aggiunta divagante e alteratrice dei teosofisti alla autentica nozione del *karma*. Non fa dunque meraviglia se spesso questa nozione dal piano di un realismo trascendentale passa a quello di un moralismo piú o meno filisteo, divenendo una specie di spada di Damocle sospesa sul capo di chi non si conforma alle « leggi dell'evoluzione » e ai relativi corollarî altruistici, umanitaristici, egualitaristici, vegetariani, feministici e cosí via, professati dal movimento. Con il che anche il valore pratico, la potenzialità liberatrice di questo insegnamento, a cui noi abbiamo poco sopra accennato, va del tutto perduto.

Nel teosofismo, il *karma* sta poi in una specifica connessione con la *rincarnazione*. Il teosofismo si vanta di aver riportato l'attenzione dell'Occidente su questo altro « insegnamento della sapienza antica ». In realtà, data la limitazione di orizzonti degli uomini moderni, per i quali questa esistenza è il principio e la fine di tutto, che nulla vedono prima e dopo di essa, a parte le vaghe idee religiose sull'aldilà, le quali per essi ormai non costituiscono piú nulla di vivente — data questa limitazione, suscitare il senso di venir *da lontano,* di aver vissuto molte altre vite e molte altre morti e di poter procedere ancora, di mondo in mondo, oltre la caduta di questo corpo, sarebbe di certo un merito. Il male è che nel teosofismo il tutto si riduce ad una serie monotona di esistenze dello stesso tipo, cioè terrene, separate da intervalli di piú o meno attenuata corporeità. Cosí la limitazione di ben poco ne risulta rimossa. Il teosofismo qui crede di potersi appoggiare ad una dottrina antica, ma in realtà non poggia che su quanto si rife-

risce a forme affatto exoteriche, popolari, di essa e, ancora una volta, non ha nessun senso dell'ordine di cose nel quale dovrebbe portarsi.

Per risolvere il problema della rincarnazione si dovrebbe cominciare col chiarire quello della sopravvivenza, di cui il teosofismo non si preoccupa menomamente, tanto la soluzione positiva « spiritualistica » di esso e, a dir vero, come sopravvivenza personale di ogni anima umana, gli sembra certa. L'idea piú prossima alla rincarnazione quale la professano i teosofisti, si trova forse nel Vedânta. Ma il Vedânta, a ciò ha una base: ha la teoria del Sé, dell'*âtmâ* immortale e eterno, identico al *Brahman,* al principio metafisico d'ogni cosa. Questa teoria si riferisce ad uno stato spirituale della coscienza dell'uomo, il quale non è piú da ritrovarsi non diciamo negli uomini d'oggi, ma già nell'umanità del periodo buddhistico. Nel buddhismo troviamo infatti la dottrina dell'*anâtmâ,* cioè della negazione dell'essenzialità dell'anima e di una sua qualunque continuità. Qui non si tratta — per il Vedânta di fronte al buddhismo — di due opinioni filosofiche in contrasto l'una con l'altra ma di due teorie che son diverse, solo perché si riferiscono a due condizioni spirituali storicamente diverse. L'anima (*âtmâ*) che il buddhismo nega, non è quella che il Vedânta afferma. L'anima del Vedânta non è altro che ciò che il buddhismo considera non come una realtà presente in ciascun uomo bensí come una mèta che solo eccezionalmente, mediante l'ascesi, può essere raggiunta. Qui si potrebbe stabilire una relazione col senso esoterico di molti insegnamenti e miti tradizionali, anche occidentali, come per es. con quello della « caduta ». Si tratta di constatare, ad un dato momento, l'identificarsi della personalità ad una forma psichica condizionata e individuata essenzialmente dal corpo: da qui, la nascita dell'Io, al quale un moderno può riferirsi; Io, di cui

il buddhismo, sulla base di un realismo metafisico, afferma con ragione e con forza la caducità e l'irrealtà (1).

Ora, il senso che poteva avere la rincarnazione in colui nel quale l'Io valeva piú o meno direttamente come un principio universale, superiore dunque ad ogni particolare individuazione (*âtmâ* = *brahman,* Vedânta), non è lo stesso del senso che la stessa dottrina può avere se riportata all'Io umano ordinario e chiuso in sé stesso dei tempi piú recenti: per quest'ultimo, i contatti sono troncati, non c'è piú nulla che come un filo di seta inalterabile attraversi ed unisca una serie indefinita di perle rappresentanti le singole esistenze. Congiunto univocamente il senso di sé all'appoggio di un corpo e di un cervello, la conseguenza può essere l'alternazione definitiva di quella continuità di coscienza individuata, che già con la nascita (la quale, di massima, estingue il ricordo di tutte le esperienze anteriori) (2) ha subíto un primo colpo. Affrontata questa esistenza, lo spirito come « personalità » ha anche affrontato un rischio fondamentale. E non si tratta piú di rincarnazione nel senso vedântino: si tratta invece di un'alternativa di « salvezza » o di « perdizione » che, in una certa misura, si de-

(1) È interessante rilevare che l'epoca della nascita del buddhismo (circa il 600 a. C.), affermatore della dottrina dell'*anâtmâ,* coincide con quella del sorgere del pensiero filosofico e naturalistico in Oriente e soprattutto in Occidente (Grecia): cioè con le manifestazioni della coscienza logica legata al cervello, la quale subentra alle forme anteriori e superiori di coscienza, che costituivano la base esistenziale di dottrine, come quella vedântina.

Importa assai rendersi conto che le grandi dottrine tradizionali non sono mere invenzioni umane, e che le loro differenze non sono arbitrarie, ma relative all'adattarsi dell'insegnamento a stati di fatto storico-spirituali effettivamente diversi.

(2) Si comprende quindi perché il cattolicesimo, in relazione al periodo per il quale si è formato, dovesse dichiarare *eresia* la dottrina della preesistenza dell'anima al corpo. In realtà, l'anima, come anima soltanto « umana » (e oggi non si può parlare, di massima, di anime diverse), nasce col nascere del corpo.

cide su questa terra. Forse tali sono il senso, e la concreta, storica ragion d'essere, dell'insegnamento in proposito subentrato in tradizioni piú recenti, come per es. quella cattolica o quella islamica (1).

Per l'uomo occidentale medio è dunque vero questo insegnamento, non lo è piú la rincarnazione nel senso vedântino. Cosí se oggi si vuole ancora parlare di rincarnazione, non se ne può piú parlare per l'anima come personalità, ma per altri principî compresi nell'entità umana e sempre in un senso che esclude, per i piú, una vera continuità di coscienza personale. Può dirsi che ciò che nelle presenti condizioni è perenne e che si trasmette da essere in essere non è piú l'« *âtmâ* immortale » (la superpersonalità), ma è la « vita » come desiderio », nel senso buddhistico del termine (2). È la volontà profonda e animale di vivere, nei termini di una specie di entità subpersonale che crea una sempre nuova nascita, che è la matrice di ogni Io mortale e, in pari tempo, lo sbarramento dei mondi superiori. Siamo dunque riportati a cose a cui già accennammo trattando della psicanalisi. Se qui vogliamo dunque continuar a parlare di rincarnazione e di *karma,* la visione secondo realtà bisogna cercarla in insegnamenti sul tipo di quello buddhistico, il quale ha in vista appunto l'anima caduca, o l'anima eccezionalmente svincolatasi nello stato di *nirvâna* attraverso l'ascesi.

Secondo il buddhismo, l'uomo che non ha raggiunto il risveglio e l'illuminazione spirituale, con i suoi pen-

() L'inasprimento dell'alternativa: salvezza-perdizione, che si può constatare nel protestantesimo rispetto al cattolicesimo, va spiegato col carattere sempre piú fisico che l'Io ha assunto nei tempi, ancor piú recenti, della Riforma, contemporanea al cosidetto « *umanismo* ».

(2) Come si è già accennato, tradotta in termini morali, questa nozione corrisponde nel cattolicesimo alla teoria dell'eredità di « peccato » che la carne dell'uomo recherebbe, da Adamo, come *cupiditas* o *appetitus innatus*.

sieri, le sue parole e le sue azioni (*karma*) ha tuttavia generato un altro essere o « demone » (chiamato *antarabhâva* o anche *vijñana*), sostanziato con la sua immedicata brama di vita, il quale ne riceve le tendenze fondamentali. Questo essere sopravvive, in genere, alla morte. La forza fatale delle inclinazioni di cui è composto e che ora nessuna volontà piú frena, lo riconduce in terra, verso un corpo e una vita conformi alla sua natura; congiungendosi ad elementi fisici e vitali forniti dai genitori, esso costituisce la base per il manifestarsi sotto specie di uomo di altre entità che, alterate esse stesse dal « desiderio », vi si congiungono ed assimilano secondo leggi di affinità, venendo meno ad altri stati di esistenza. In tal guisa nasce una *nuova* coscienza umana, al titolo di una entità assai piú complessa di quel che comunemente si crede, composta di diverse eredità; entità, la quale con quella del morto non ha un vero rapporto di continuità personale, per quanto una legge di causa ed effetto (*karma*) da un lato possa ricondurre alla precedente vita l'origine di ciò che, come forma specifica, è dovuto all'*antarabhâva,* e dall'altro spiegare perché il composto fatalmente attragga il nuovo essere che si incarna (1).

A parte gli « spiriti », le larve e i frammenti psichici di cui si è detto criticando lo spiritismo; a parte l'*antarabhâva,* cieca creatura spiccatasi dal tronco del desiderio — null'altro sopravvive alla morte, secondo una

(1) Si può designare la forma irrazionale, con la quale un'anima si identifica e che resta a base delle varie funzioni psico-vitali umane, col termine *demone,* nel senso classico, e ricordare l'insegnamento plotiniano, che l'anima « ha scelto dapprima il suo demone e la sua vita », in conformità alla natura delle tendenze che essa ha sviluppato in sé (*Enneadi,* III, IV, 5-6).

Antarabhâva, letteralmente, vuol dire « ciò che esiste fra i due »; si allude cioè a quel che fa le veci dell'Io nell'intervallo fra l'una e l'altra esistenza terrestre (ma di rigore non solo terrestre), considerate come discontinue. Su tutto ciò cfr. EVOLA, *La Dottrina del Risveglio,* cit.

continuità personale, in chi già in vita non abbia conseguito un certo grado di illuminazione. Se invece questo grado è stato raggiunto — solo allora si può parlare di una sopravvivenza per l'*anima*: l'anima può, conservando la continuità di coscienza, affrontare anche quelle esperienze del *post-mortem,* per le quali abbiamo già citato un testo lamaico e il cui complesso si potrebbe designare col termine *purgatorio*; affrontarle, in modo da poter conseguire questo o quello stato di esistenza al di là del mondo umano e sub-umano. In terra, in ogni caso, non torna che ciò che appartiene alla terra. L'« anima » non viene da altri corpi, ma da altri mondi, cioè da altre condizioni di esistenza, e non va in altri corpi, ma, se scampa agli « inferni » conformandosi al suo fine sovrannaturale, va in altri di questi « mondi ». Il ripetuto passaggio dell'anima (non di questo o quel complesso psichico di cui essa sia composta come anima d'uomo mortale) sotto la condizione di un corpo umano rappresenta un caso assolutamente eccezionale. Per l'anima può esservi dunque *trasmigrazione*: cosa affatto distinta dalla *rincarnazione,* che può verificarsi solo per princip̂i inferiori, di massima collettivi e impersonali, del composto umano.

Nelle sue linee generali, cosí stanno le cose per la rincarnazione in rapporto all'uomo attuale. Che eco ve ne è nella dottrina che invece afferma il teosofismo? Ogni teoria o superstizione — ripetiamolo — è sempre, sotto un qualche aspetto, un indice barometrico dei tempi. Si può dire che la « rincarnazione » è un'idea giusta, se ci si riferisce unicamente a quell'ente irrazionale che, consumato un corpo, nella sua sete uniforme e inesausta di vita passa in altri corpi, mai elevandosi ad un piano superiore.

Siccome ai nostri giorni il principio e la fine della vita della gran parte degli uomini si esaurisce in un

simile modo d'essere e il caso di una « liberazione » si presenta sempre piú come una anomalia, cosí può dirsi che per l'umanità del presente periodo la rincarnazione nel senso di un perenne ripullulare terrestre ha un certo margine di verità, a parte — naturalmente — ciò che l'ottimismo vi aggiunge in senso di « evoluzione » e di « progresso » e a parte la supposizione, del tutto gratuita, di un « ego immortale », al posto del quale qui vi è invece un ente affatto « naturale » e subpersonale con le sue creature non collegate in nessuna vera continuità e col suo *appetitus innatus,* radice di ogni divenire nella temporalità e in quel che in Oriente si chiama il *samsâra.*

Anche a questo proposito si può indicare nella mancanza di ogni veduta veramente sovrannaturale una caratteristica del teosofismo. Dal punto di vista dello stato umano di esistenza non vi è sovrannaturale vero senza una premessa di dualismo, e la concezione « evoluzionistica » del teosofismo contrasta recisamente con questa premessa, affermata da ogni civiltà superiore. Come nella tradizione cattolica vi è un limite ben netto fra ordine temporale e ordine eterno, cosí nelle tradizioni orientali vi è una netta distinzione fra la serie sterminata di possibilità e di « rinascite » subordinate al divenire e al desiderio (possibilità che comprendono tanto stati « divini » che stati umani e « infernali ») e la vera liberazione. Quella serie è raffigurata da un perpetuo circolo (concetto, che si ritrova nella tradizione ellenica: ὁ κύκλος τῆς γενέως) e qui ogni « progresso » è illusorio, il modo di essere non cambia sostanzialmente anche quando si raggiungano forme di esistenza ben oltre il livello comune. La liberazione corrisponde invece ad una via eccezionale, « verticale » e « sovrannaturale », egualmente lontana e egualmente vicina rispetto a qualsiasi punto del divenire e del tempo. Il teosofismo abolisce invece questa opposizione: i due termini sono posti sullo stesso piano; lo scopo supremo

è concepito come la fine di uno sviluppo « evolutivo » attraverso il mondo condizionato e una serie sterminata di rinascite. Cosí là dove esso parla di uno sviluppo, non è l'anima personale che esso può avere in vista, ma piuttosto il ceppo naturale e animale dell'« umanità », e il suo « spiritualismo », in fondo, si riduce ad una appendice mistica alle utopie di progresso sociale collettivo con quelle sue esigenze e preoccupazioni che, da un punto di vista superiore, ci sembrano piú degne del nome di zootecnica che non di etica. Quanto poi all'« ego » immortale regalato a ciascuno, esso è proprio ciò che occorre per addormentare, per distogliere dalla realtà dell'alternativa: *salvazione o perdizione* che è da sciogliere in *questa* esistenza — per precludere dunque la via della liberazione vera.

Un tale spirito antisovrannaturalistico del teosofismo non traspare solo qui. Fra i principî sostenuti dal movimento vi è quello dell'immanenza della « Vita Una » in ogni forma e in ogni essere, e vi è, in pari tempo, quello del còmpito, per i singoli « ego », di conquistare una autocoscienza indipendente. Con una strana applicazione dei concetti antiaristocratici proprî a certe nuove morali, si è perfino parlato di una rinuncia alla divinità primitiva, che si « possedeva senza merito », per poi riconquistarsela... « meritatamente » attraverso la lotta e le dure esperienze delle reiterate immersioni nella « materia ». Il che, nel teosofismo riformato dello Steiner, corrisponde ad un vero e proprio piano, nel quale « Arimane » e « Lucifero » sono stati debitamente arruolati. Pensate a fondo, queste vedute dovrebbero portare come logica conseguenza che quella « Vita Una » — cioè l'aspetto « uno » della Vita — rappresenta il « meno », il substrato, o materia prima, dal quale ogni essere, formandosi, dovrebbe differenziarsi come un principio distinto; ponendo dunque come valore appunto una legge di differenza e di articola-

zione. Invece no: la « Vita Una » diviene lo scopo, la perfezione. Malgrado i varî richiami alle vie tradizionali di conquista sopra-umana e l'armamentario occultistico raccolto dalle fonti piú varie, l'idea dello sviluppo nel teosofismo si colora di tinte mistiche e inclina verso la direzione degenerescente di un semplice fondersi col substrato della « Vita Una » indifferenziata respingendo l'« illusione della separatività » e dell'« ego ». Anche qui, si tratta di confusioni che procedono dall'incomprensione di un insegnamento metafisico appena intravisto: poiché la nozione puramente metafisica della « Identità suprema » non ha nulla a che fare con quella della « Vita Una ». È un grave errore, peraltro parimenti commesso da certe correnti neo-vedântine attuali, distinte dal teosofismo e rifacentesi direttamente agli insegnamenti indiscriminati di alcuni *guru* di oggi, epigoni dell'induismo, scambiare anche l'*Uno panteistico* promiscuo, in cui, per dirla con Hegel, tutto diviene uguale come nella « notte dove tutte le vacche sono nere », con l'*Uno metafisico* che è l'apice integratore di un insieme ben articolato, differenziato e ordinato di forme, di un κόσμος nel senso greco. Quale sia, nel teosofismo, il punto effettivo di riferimento, si vede, peraltro, dalle conseguenze: dal corollario di ideali democratici di fratellanza, di amore, di eguaglianza, di solidarietà universale, di livellamento dei sessi e delle classi, al luogo di quella virile legge di gerarchia, di differenza e di casta che le grandi tradizioni hanno sempre conosciuto quando ebbero per asse vivo la direzione giusta: quella dell'integrazione nel sovrasensibile della dignità sovrannaturale dell'uomo. E questo è uno dei punti piú determinati nei quali, anche in un àmbito già esteriore, a parte la confusione dottrinale, la corrente teosofistica insieme a varie altre « spiritualistiche » ad essa affini, costituisce un fattore che nella crisi della civiltà contemporanea incontra gli altri in opera su tanti pia-

ni appunto nel senso di una regressione nel collettivo e nel promiscuo.

Dovremmo dire varie altre cose sul teosofismo: ma esse si ripresenteranno forse nel trattare delle rimanenti correnti spiritualistiche e, del resto, non è dei dettagli (i quali possono eventualmente avere, per sé stessi, un loro valore), ma è del senso generale che comanda l'insieme delle nuove correnti, che noi qui trattiamo.

* * *

Il teosofismo si ascrive il merito di aver risvegliato in Occidente l'interesse per l'Oriente spirituale. In effetti, attraverso il teosofismo molte vedute di una tradizione universale, che però soprattutto in Oriente si sono conservate in forme distinte, si sono diffuse in numerosi ambienti europei e americani. Ma quali vedute? Già nel rapido cenno da noi fatto, troviamo di che convincerci che la vera spiritualità orientale non ne è riuscita in maggior misura conosciuta. È piuttosto una contraffazione — nella quale hanno avuto modo di riaffermarsi dei pregiudizî tipicamente moderni — che ne ha preso il posto e che si è data per Oriente.

Cosí stando le cose, si presenta un dubbio di certo grave. *Quale è la vera origine « invisibile » del teosofismo*? A quale effettiva *intenzione* o *piano* ha obbedito la sua apparizione nel mondo moderno? Si tratta di « influenze » che hanno davvero voluto vivificare l'Occidente ponendolo in contatto con una spiritualità di tipo superiore, come era quella dell'Oriente tradizionale nei confronti del mondo moderno? E delle falsificazioni sarebbe dunque solo responsabile l'incapacità delle singole persone che han servito da tramite? Ovvero si tratta di influenze di tipo opposto? *Di influenze che hanno voluto allontanare un*

pericolo, chiudere d'anticipo delle porte, pregiudicare e prevenire un influsso salutare — che l'Oriente potrebbe esercitare — deviando una piú alta aspirazione?

Sta di fatto che se oggi diverse persone non sprovviste di una cultura nutrono delle prevenzioni contro l'Oriente, in parte ciò si deve appunto a divulgazioni « spiritualiste » adulteratrici ma anche ad alcuni Orientali moderni in vena di adattazioni e di volgarizzazioni, i quali sembrano capire ben poco delle loro stesse tradizioni ma che, pel fatto di essere appunto orientali, fanno colpo sul profano. Per esempio, il libro del Massis, dal quale al principio abbiamo citato alcune frasi, a parte la giustezza di alcune esigenze che vi sono espresse, rappresenta un esempio tipico delle conseguenze che possono derivare da confusioni del genere — le curiose idee del Massis su di una « difesa dell'Occidente », là dove esse sono in buona fede, si possono spiegare solo in base alle anzidette contraffazioni della sapienza orientale (1). Ed è cosa sinistra, poi, l'inclinazione di certi ambienti cattolici militanti di pescare nel torbido, di trarre vantaggio di queste confusioni ai fini monopolistici di una miope apologetica. Costoro non si accorgono che discreditare la tradizione nella persona di altri — in tal caso dell'Oriente — significa condannarsi a vedere attaccata, a piú o meno breve scadenza, la propria, che per tal via si intendeva esaltare.

Ma, per tornare al teosofismo, rispondere al problema sopra accennato, relativo alla vera finalità cui esso ha obbedito, è cosa troppo grave perché noi possiamo assumercene la responsabilità. Ci basta di averlo posto, affinché chi ne sia capace tenga gli occhi ben aperti e rifletta che certe cose sono molto piú serie di quel che non si creda, anche quando rivestono l'aspetto della stravaganza.

(1) Cfr. R. GUÉNON, *Orient et Occident*, Paris, 1925.

V

CRITICA DELL'ANTROPOSOFIA

L'antroposofia è nata nel 1913 per opera di un austriaco, il dr. Rudolf Steiner, già segretario della Società Teosofica, al titolo di una specie di riforma dell'originario movimento teosofistico. Essa ha preso piede soprattutto nei paesi tedeschi, dai quali è passata in Francia e in Italia. A Dornach, in Svizzera, aveva creato un centro ove si tenevano anche dei corsi sui varî rami dello scibile antroposoficamente considerati. In realtà, l'attività dello Steiner è stata rimarchevole. Si può dire che non vi è disciplina — dalla medicina alla teologia, dall'arte alla scienza naturale, dalla storia alla sociologia, dalla biologia alla cosmologia — in cui egli non abbia cercato di dire la sua parola. Il numero delle conferenze da lui tenute è inverosimile. D'altra parte lo Steiner non presenta propriamente i caratteri di un *medium* o di uno squilibrato. Sotto certi aspetti, può anzi dirsi che egli pecca nel senso opposto, cioè di uno spirito scientifico-sistematico ad ogni costo. Se molte fra le sue concezioni non stanno meno nel fantastico di quelle teosofistiche, pure, a differenza di queste, si può dire con Shakespeare che « in tale pazzia vi è molto metodo ».

Nel fenomeno Steiner sono da distinguersi varie com-

ponenti. La prima — predominante — è dello stesso ceppo che ha dato luogo al teosofismo, dal quale sono stati ripresi elementi molteplici. Una seconda componente si lega al cristianesimo. Vi è poi un ultimo fattore, che sembrerebbe rispondere ad un elemento positivo, all'esigenza di una « scienza spirituale ». L'intreccio di queste componenti, contenute a forza nelle maglie di ferro di un sistema che, come ingegnosità, è quasi alla pari delle « filosofie della natura » dei romantici tedeschi, è la caratteristica dell'antroposofia. Come in tanti punti particolari dell'insegnamento antroposofico, cosí pure nell'insieme e nella stessa personalità dello Steiner si ha il senso penoso di una direzione retta e limpida, spezzata da improvvisi e tirannici flussi visionarî e da irruzioni di complessi collettivi. Quello dello Steiner è un esempio tipico assai istruttivo di quel che può accadere quando da soli, senza la connessione con una tradizione iniziatica regolare e senza un crisma protettivo, per mezzo di pratiche varie, coltivando ad esempio il cosidetto « pensiero staccato dai sensi », ci si avventura nel mondo del sovrasensibile.

Nell'antroposofia quale concezione del mondo vediamo senz'altro in opera la prima delle anzidette componenti. Cosí ritroviamo quelle stesse incomprensioni circa la legge del *karma* e una trasmigrazione ridottasi a « rincarnazione », quelle stesse superstizioni « evoluzionistiche », quelle stesse « carrellate » attraverso pianeti che si rincarnano in altri pianeti, attraverso spiriti, angeli, razze, corpi sottili e non sottili e cosí via, che noi abbiamo criticato nel teosofismo. Anzi le maglie di un determinismo storicistico-provvidenziale qui si serrano ancor di piú: l'« evoluzione del mondo » qui è una legge fatale, predeterminata, suprema. Ogni avvenimento, ogni formazione e ogni trasformazione trova in essa la sua ragion d'essere e la sua spiegazione naturalistico-razionalistica — il futuro e il passato si dispiegano sullo schermo della storia come un film, che esi-

ste già in tutte le sue scene e che può essere veduto con la « chiaroveggenza » prima di essere proiettato. Come Hegel sviluppò una storia del mondo dall'intrinseca necessità dell'« Idea », cosí pure fa lo Steiner; però, a differenza di Hegel, egli non tenta una deduzione logica, ma ci dà una specie di scienza naturale dello spirito, una descrittiva di meri *fatti* che si succedono l'uno all'altro; fatti, ai quali l'uomo dovrebbe lo stato fisico e spirituale attuale, preordinato, a sua volta, ad altre forme « evolutive » che lo attendono nell'avvenire, e cosí via. Ancor meno che nel teosofismo qui si trova dunque una qualche traccia dell'opposizione fra storia e superstoria, fra temporalità e eternità, fra ordine naturale e ordine sovrannaturale. La categoria del tempo domina tutto dispoticamente. Ancor piú che i teosofisti, lo Steiner s'ingegna a chiudere nella *storia* ogni fine dell'uomo, ad escludere ogni possibilità veramente trascendente, ad incanalare tutte le energie naturali e estranormali nella direzione dell'uomo — anzi nemmeno dell'uomo, ma del collettivo umano, della umanità. La sostituzione del termine *antroposofia* al termine *teosofia* esprime già la piú chiara consapevolezza di ciò: ad altre, « sorpassate » sapienze l'insegnare che la verità ci è data nella conoscenza (*sophia*) del « divino » (*theos*): la conoscenza (*sophia*) dell'uomo (*anthropos* — donde antroposofia) sarà invece il centro, il principio e la fine della nuova sapienza annunciata dallo Steiner.

Il demone dell'« umanismo » occidentale domina dunque dalle radici anche lo « spiritualismo » steineriano. Ma quel che è singolare, è che il *cristianesimo* gli faccia da complice. La rivelazione cristiana non ha forse dichiarato che « Dio si è fatto uomo »? Noi oggi constatiamo sin troppo da presso questa verità, per quanto né in senso cristiano, né in senso steineriano. Ad ogni modo, vediamo come è che il Cristo si innesta nell'evoluzionismo antroposofico. A differenza dell'insegnamento cattolico, lo Steiner ritiene che

la discesa del Cristo non è stata una determinazione arbitraria della grazia divina, sí che anche in altro momento storico avrebbe potuto avvenire a rendenzione dell'umanità peccatrice. La discesa del Cristo è invece avvenuta in un momento esatto predestinato, e già tutta una evoluzione non solo umana, ma cosmico-planetaria, minerale, vegetale e animale era orientata verso di essa e si era data da fare elaborando lentamente un corpo (con le sue varie componenti « sottili ») atto a rendere possibile l'incarnazione di quel « Logos Solare » (cioè del Cristo) (1). Questa incarnazione essendo avvenuta, il divino non è piú « fuori » dell'uomo, ma nell'uomo stesso e alla teosofia si sostituisce dunque l'antroposofia. Cosí con la venuta del Cristo sarebbe nato l'uomo spirituale. Prima, non sarebbe esistita che una spiritualità impersonale, sognante, diffusa: l'uomo era come un *medium* e aveva fuori di sé, in dèi, la sua spiritualità, anzi perfino il suo Io. Oggi, egli l'ha invece in sé, onde può aver luogo una *autoiniziazione,* un metodo autonomo, lucido, puramente individuale di sviluppo interno. Donde l'idea di una iniziazione moderna, detta però anche « rosicruciana » (2) — che si contrapporrebbe a tutte le precedenti e a cui l'antroposofia nel suo aspetto pratico vorrebbe indirizzare. L'avvenimento del Golgota per lo Steiner avrebbe spezzato in due parti la stessa storia spirituale del

(1) L'evoluzionismo steineriano non lascia in pace nemmeno personalità reali o mitiche cosí nettamente orientate verso il sovrannaturale, come un Buddha, uno Zarathustra, un Ermete, e via dicendo; Buddha, per es., non si sarebbe per nulla liberato dal mondo nel *nirvâna*: anche lui, strumento dell'« evoluzione dell'umanità », avrebbe contribuito alla preparazione del cristianesimo, e la sua missione sarebbe stata di elaborare certe forze, che si sarebbero rincarnate in Gesú. In genere, l'antroposofia aderisce *mutatis mutandis* alla presunzione di quel cristianesimo, che si imagina che tutte le religioni precristiane siano state solo preparazioni e « prefigurazioni » di esso.

(2) Vale appena rilevare che il riferimento dello Steiner ai Rosacroce è cosí gratuito e illegittimo, come quello di un dato grado della Massoneria di rito scozzese e di varie conventicole contemporanee. I veri Rosacroce furono uno di quei gruppi iniziatici che si « ritirarono » dall'Occidente già prima della Rivoluzione Francese nel constatare la situazione dell'epoca.

mondo. Peraltro, qui la soggiacenza passiva all'influenza delle idee della credenza cristiana è chiara e a tale riguardo l'antroposofia si trova al disotto del teosofismo, il quale aveva visto in Gesú semplicemente uno dei varî « grandi iniziati » o inviati divini. Invece per lo Steiner il Cristo (benché declassato da « figlio di Dio » a « Logos solare ») è, proprio come per la religione cristiana, una figura irripetibile e il suo apparire è un avvenimento unico e decisivo per tutta la storia universale.

Giudicate in termini di realtà, le speculazioni antroposofiche appaiono essere costruzioni *mentali* sostanzialmente simili a quelle che, a partire da Hegel, la corrente universitaria della « filosofia della storia » ha prodotto per il migliore abbrutimento di chi la segue e vi giura. Ci si può « credere » o meno — le cose restano come prima, a parte la limitazione propria ad una concezione, come quella storicistica in genere. Chi però fosse capace di operare una specie di purificazione di dette vedute antroposofiche dalla temporalità storica, potrebbe venire a qualcosa di valido. Si avrebbe allora, in astratto, lo schema proprio di quei tre stadi, che già usammo come punto di riferimento per le nostre considerazioni critiche: lo stadio di una spiritualità prepersonale (« precristica », per lo Steiner), caratterizzata dalla mancanza dell'autocoscienza attiva e visionario-medianica; lo stadio della comune personalità, che però nel sentire distintamente sé stessa e nel vedere chiaramente le cose d'intorno annuncia già il principio del vero spirito (è, nello Steiner, il dono dell'« Io » che il « Cristo Gesú » avrebbe fatto agli uomini); infine, lo stadio di una supercoscienza e di una superpersonalità (l'« iniziazione cosciente » degli antroposofi). L'errore dello Steiner, dovuto al suo soggiacere ad una forma mentale diffusa nell'epoca, è di aver « storicizzato » e collettivizzato questi stadî, di averli materializzati facendone stadî « evolutivi » dell'« umanità », invece di vedervi possibilità permanenti di ogni pun-

to storico e d'ogni singola coscienza. Da qui, nella sua « filosofia della civiltà », cose che fan restare di stucco, una vera selva di falsificazioni, di deformazioni, di enormità aprioristiche che ancor meno di quelle che Hegel commise per far rientrare tutto nella dialettica prestabilita di tesi, antitesi e sintesi, *an sich, für sich, an sich und für sich,* stanno né in cielo né in terra. Il piú a soffrirne è naturalmente il mondo antico, precristiano, non autorizzato, per via del verdetto della chiaroveggenza steineriana, a possedere alcuna forma di spiritualità veramente individuale e attiva. Per quel mondo, e cosí pure per l'Oriente, allo Steiner fu effettivamente negata ogni vera comprensione e se qui qualcuno davvero lo seguisse, si avrebbe un disconoscimento di fonti spirituali assai piú grave e sistematico di quello a cui avvia il teosofismo.

È possibile separare questa parte deteriore dal resto della dottrina antroposofica? Nella persona della gran parte degli aderenti ciò non è facile. Essi giurano in *verba magistri* e guai a chi tocca anche un solo dettaglio della dottrina del Maestro. D'altra parte, è troppo naturale che ad un certo livello torni piú comodo adagiarsi nelle visioni dell'evoluzione cosmica e del resto, che non darsi praticamente ai metodi dell'« iniziazione individuale ». Ma, dottrinalmente, la separazione si può fare, nel senso che si può riconoscere che lo Steiner ha dato qua e là degli insegnamenti pratici e dei criterî di discriminazione che sono validi (per quanto né nuovi, né proprî al solo Occidente postcristiano, come egli suppone) e che possono essere utilizzati con piena indipendenza dal resto: dall'« evoluzione », dalla rincarnazione, dal Cristo ormai operante in noi dopo aver agito magicamente sull'« Anima della Terra » col suo sangue versato sul Golgota, dagli ideali di collettività mistica e dell'inevitabile « amore », che qui diviene addirittura lo scopo del presente ciclo sul-

la terra, e via dicendo (1). È anche degno di riconoscimento il fatto, che lo Steiner additi metodi basati su di una salda preparazione interna: per quanto non bisogna farsi troppe illusioni sulla portata di essi nel quadro della « iniziazione individuale », cioè di una autoiniziazione, di una via in cui le semplici forze umane del singolo sarebbero sufficienti e la connessione ad una regolare « catena » o organizzazione iniziatica sarebbe superflua.

Il punto fondamentale, lo Steiner lo comprende e lo esprime distintamente: occorre anzitutto che l'uomo realizzi a pieno il potere della percezione chiara e distinta, del pensiero logico, della visione oggettiva. L'antitesi fra spiritualità iniziatica e medianità viene riconosciuta. L'ideale steineriano è una *scienza esatta del sovrasensibile*: una visione della soprarealtà cosí netta, distinta, oggettiva, quanto lo è quella che le scienze sperimentali della natura offrono della realtà sensibile. Un detto antroposofico è che la religione deve diventar « scientifica » in questo senso di chiarezza e di conoscenza, mentre la scienza deve diventar « religiosa », cioè deve esser capace di abbracciare e di dare in termini di realtà quello stesso ordine spirituale o « divino », che abitualmente è oggetto solo di sentimenti devoti, di formule dogmatiche, di confuse esperienze mistiche o estatiche. È anche giusta l'esigenza, che a tanto non basta un semplice lavoro intellettuale, ma è necessario un mutamento dei proprî atteggiamenti, delle proprie reazioni, della condotta generale di vita. A tale riguardo lo Steiner riesce perfino a superare il moralismo, riconoscendo che il valore di alcuni precetti morali aventi un carattere quasi universale è, per il discepolo, solo strumentale: essi sono mezzi per formare oggetti-

(1) Le opere dello Steiner, che possono esser indicate per questo aspetto positivo, sono: *Wie erlangt man Erkenntnisse über die höheren Welten?* e, in parte, *Initiaten-Bewusstsein,* tradotte anche in italiano nelle edizioni Laterza col titolo *L'Iniziazione* e *Coscienza di Iniziato.*

vamente l'uomo interiore e gli organi della conoscenza superiore.

Se dunque come *idea* alla « scienza spirituale » dello Steiner si può tributare un riconoscimento positivo, come *contenuto* e come esempio pratico antroposofico v'è proprio da pensare che lo Steiner predica bene ma razzola assai male. Ingoiarsi l'anzidetta panoramica teosofistica, la quale non trova assolutamente nessun riscontro nelle grandi vedute tradizionali d'Oriente e d'Occidente, come « scienza spirituale » — è cosa che non si può chiedere nemmeno al piú forte stomaco. In piú, per il lato *formale* di esposizioni, come quelle contenute nel libro *Geheimwissenschaft,* v'è l'aggravante di un atteggiamento non da scienza spirituale, ma proprio da scienza naturalistica. Come già dicemmo, lo Steiner semplicemente *racconta.* Dà una specie di cronaca di una vicenda cosmica favolosa e spiritata, proprio come un fisico darebbe le fasi della evoluzione materiale dei pianeti. D'accordo che si tratta di sostituire al « pensare » un « vedere »: ma il « vedere » di una vera scienza spirituale è un vedere intellettuale, quindi un vedere che simultaneamente è un comprendere, non un vedere come mera constatazione di fatti e di fenomeni che ci sfilano dinanzi allo stesso modo di quelli del mondo sensibile. Ciò, anche quando il tutto non si riducesse ad un sistema di divagazioni, di imaginazioni e di allucinazioni. Lo Steiner parla continuamente della necessità di formarsi nuovi organi, nuovi sensi oltre quelli fisici, e non si accorge che non è semplicemente di questo che si tratta. Chiameremo forse meno spirituale un cieco per il solo fatto che egli ha un senso di meno degli altri uomini? Cosí non si tratta tanto di crearsi questa o quella facoltà chiaroveggente o chiarudiente sí da percepire altri ordini di fenomeni, ma si tratta di un rivolgimento interno, per cui non si « vede » piú sol-

tanto, ma si *comprende,* non si percepiscono piú « fenomeni », ma significati e simboli di essenzialità spirituali (1). Bisogna dunque dire che nel complesso antroposofico « scienza-spirituale », anche come atteggiamento, si tratta molto piú di scienza nel senso esterioristico-naturale, che non di spirito; epperò l'idea giusta affacciatasi resta immediatamente neutralizzata, per non dire discreditata.

Passando alla pratica, l'antroposofia ha rielaborato certe concezioni teosofistiche riguardanti la dottrina dei varî « corpi » dell'uomo. L'apporto positivo di vedute del genere è di far capire che l'uomo è un ente assai piú complesso di quel che crede chi lo fa risultare semplicisticamente dal binomio anima-corpo. Nessuna antica tradizione ha mai insegnato nulla di simile. In un modo o nell'altro, esplicitamente o per simboli, sempre sono state ammesse forme e energie intermedie fra pura spiritualità e pura corporeità, fra immateriale e materiale.

Il teosofismo aveva ripreso teorie del genere, ma le aveva immediatamente materializzate; si era dunque messo a parlare di varî « corpi », non badando che già il termine « corpo » conduce all'equivoco; discorrendone, in ogni modo, come si può discorrere delle varie sostanze di un composto. Il numero dei « corpi » dei teosofisti ammonta abitualmente a sette: corpo *fisico, eterico* (o « vitale »), *astrale* (degli istinti, delle passioni ed emozioni), *mentale* (dinamismi intellettuali), poi altri tre « corpi », designati di massima con espressioni sanscrite (*manas, buddhi* e *âtmâ*), corrispondenti a stati superiori. Secondo il modo teosofistico di vedere, questi « corpi »

(1) Questa è l'opposizione che corre fra ciò che gli scolastici chiamarono *intuizione intellettuale* e la « chiaroveggenza », la quale non fornisce che mere « visioni » e non ha, in fondo, nessun valore di spiritualità vera.

esisterebbero tutti insieme in ogni essere: il chiaroveggente li distinguerebbe come una gerarchia di forme sempre piú sottili, che vanno dalla materia alla Divinità.

L'antroposofia riprende questa teoria e talvolta non solo la lascia nella sua forma materialistico-classificatoria, ma anzi — come quando insegna che i « corpi superiori » esistono oggettivamente « fuori » (?) del corpo fisico, che nel sonno i corpi astrale e mentale « escono » (?) dallo stesso e via dicendo — la materializza ancor di piú, tratta questi « corpi » proprio come corpi, cioè come cose, mentre essi non sono che modalità dell'essere. Ma qualche altra volta essa riesce finalmente a veder le cose *sub specie interioritatis,* sí che ne viene alcunché della giusta veduta. Come punto di riferimento si pone allora l'Io compiuto di un uomo moderno normale, giunto a possedere e a controllare consapevolmente tutti i processi mentali (« corpo mentale »). Di contro a questo Io vi sono, come zona che sfuma lentamente nella subcoscienza, i tre « corpi » inferiori: anzitutto le passioni, le tendenze e le emozioni che, per quanto ancora illuminate superficialmente dalla coscienza, sfuggono in gran parte al controllo dell'Io (corpo astrale); poi quei complessi psico-vitali già subconsci, connessi al sistema nervoso e glandulare, cui già accennammo (corpo eterico); infine il puro inconscio della forma fisica, con le forze che la reggono e che vi si manifestano. Questo è il dato concreto. Il primo sviluppo ragionevole della veduta antroposofica si ha con la messa in relazione di questi tre « corpi » inferiori (astrale, eterico e fisico) con tre stati: sogno, sonno e morte apparente. Il secondo sviluppo è la relazione dei tre « corpi » superiori (quelli designati con termini sanscriti) con tre còmpiti e conquiste spirituali che il « discepolo occulto » può proporsi in relazione appunto ai tre stati di coscien-

za ridotta, ai quali si son fatti corrispondere i tre corpi inferiori. In altre parole, il « discepolo occulto » può proporsi di raggiungere una autocoscienza e un dominio diretto non pure nell'ordine dei suoi pensieri (corpo mentale) ma anche in quello della sua vita emotiva e istintiva, delle energie vitali e delle stesse potenze che stanno dietro ai processi biochimici e fisici del suo corpo. I tre stati di illuminazione spirituale e di supercoscienza che permettano ciò, null'altro che questi tre stati sarebbero i tre « corpi » superiori, di cui nelle dottrine malamente divulgate dai teosofisti. Tali corpi starebbero, dunque, in relazione con quella distruzione dell'inconscio, di cui dicemmo a proposito della critica della psicanalisi.

Una simile veduta ha il merito di smaterializzare alquanto e di indicare, in pari tempo, come schema, le tappe oggettive della via della realizzazione trascendente. La distanza che già separa questi orizzonti, per quanto tutt'altro che sgombri da scorie, da quelli della psicanalisi e delle ricerche psichiche, risulta chiaramente. E si può anche precisare il significato e la portata del problema posto nei termini sopra accennati. Abbiamo detto che l'Io di cui l'uomo moderno comune può concretamente parlare con riferimento ad un dato immediato della coscienza non è piú né l'anima quale sostanza semplice e incorporea dei filosofi scolastici, né l'*âtmâ* incorruttibile del Vedânta. È invece l'unità funzionale di un insieme di processi psichici, di tendenze, abitudini, ricordi e cosí via, la quale è piú o meno in balía di altre funzioni e forze su cui poco si può, anche perché in nessun modo la coscienza comune e la « volontà » saprebbero raggiungerle. Il corpo contiene queste forze, in pari tempo dà all'anima una base per il senso della sua unità personale, che esso cosí condiziona. Cosí quando è questa personalità corporalmente condizionata che si

ha in vista, può dirsi, in un certo modo, che l'anima, pur non essendo prodotta solo da esso, nasce e muore col corpo. Ammettiamo ora come possibile il processo suesposto, che estende grado per grado giú, verso il corporeo, l'autocoscienza e il possesso. È chiaro che con un simile processo l'Io controllerebbe le stesse condizioni fisiche e « vitali » della personalità. È lo stesso processo della esplorazione e del dominio degli strati profondi dell'essere, di cui si è detto a proposito della psicanalisi e al quale nel simbolismo ermetico corrisponde la formula: *Visita interiora Terrae rectificando invenies occultum lapidem veram medicinam.*

Se l'antroposofia da una parte rievoca queste vedute di una sapienza antica, dall'altra ecco che quasi se ne pente e torna alle sue ossessioni evoluzionistiche. Basti questo solo accenno: i tre « corpi » superiori, invece che esser intesi come stati intemporali e superstorici a cui si può mirare solo eccezionalmente, divengono tre conquiste che tutta l'umanità, debitamente guidata da arcangeli e altri esseri del genere, realizzerà nel tempo in tre futuri pianeti, che succederanno all'attuale come rincarnazioni dell'« anima della Terra »!

Non basta. In un punto del suo libro « *Iniziazione* » lo Steiner dichiara che nel suo sviluppo spirituale il « discepolo occulto » si troverà dinanzi ad un bivio. Si presenterebbe, cioè, la possibilità di mettere le facoltà acquisite al servizio dell'evoluzione dell'umanità ovvero di ritirarsi in mondi trascendenti. Per lo Steiner, coloro che si decidono per la seconda alternativa appartengono piú o meno ad una « Loggia nera » e mai un « vero » iniziato avrà a che fare con essi (1). Questo è, di nuovo,

(1) È possibile che la base di questa veduta si trovi in certe esposizioni popolari, prese alla lettera, del buddhismo mahâyânico, nelle quali i *bhodisattva* rinunciano al *nirvâna* e si danno ad aiutare il mondo — quasi che il *nirvâna* fosse una casa in cui si può entrare o uscire, anziché uno stato che, una volta conseguito, è inalienabile.

un chiaro indice del livello intellettuale di simili correnti. Non si ha nemmeno un sospetto che — anche ad indulgere in preoccupazioni « altruistiche » del genere — il rimboccarsi le maniche e il darsi direttamente da fare dietro l'umanità non è l'unico modo di aiutare; che chi realizza davvero stati trascendenti e vi fa ferma residenza si trasforma con ciò stesso in un possente focolare di energie, assai piú efficaci di quelle degli imaginari iniziati antroposofici e rosicruciani che « rinunciano » e si dedicano al servizio dell'umanità.

Ma, ancora una volta e in generale, è l'errore evoluzionistico che qui costituisce la pietra di paragone per l'insensibilità metafisica, per la mancanza di un vero senso del sovrannaturale e dell'eterno. L'insegnamento tradizionale non ha mai conosciuto nulla di simile. Sappiamo bene, perché ne abbiamo fatto noi stessi la divertente esperienza, che vi sono dei discepoli dello Steiner i quali, nel riguardo di tutto il sistema, quando esso non trova nessun riscontro in quell'insegnamento, hanno la sfacciataggine di ribattere chiedendo chi ci dice che il loro Maestro non abbia visto piú a fondo di tutti i « grandi Iniziati » che lo hanno preceduto, cosí come un altro seguace ha presentato sue elucubrazioni parasteineriane come qualcosa che va « di là dello Yoga, dello Zen », dalla Tradizione: a tal segno giunge l'infatuazione antroposofica! Circa il tema specifico, al di là da ogni « evoluzione », secondo l'insegnamento tradizionale, sta una vicenda ciclica — è la teoria indú dei *kalpa,* quella classica degli « anni cosmici » o eoni. La concezione ciclica è la piú vicina a quella suprema perché, come fu messo in risalto da Platone, Plotino e Proclo, nel decorso ciclico il tempo si fa una specie di imagine e di simbolo dell'eternità; per cui, nella gerarchia dei gradi della conoscenza, detta concezione è l'ultimo limite che separa dalla distruzione del miraggio cosmico e dalla realizzazione dell'ordine assolu-

tamente supertemporale. E, si può dire, il singolo è legato alla legge ciclica anche materialmente, in una specie di « eterno ritorno », che però non ha nulla a che fare con la rincarnazione, finché egli non sia capace di questo salto, che si identifica al « risveglio » e alla « Grande Liberazione », la quale si trova su una direzione perpendicolare — verticale — rispetto a quella orizzontale di ogni temporalità e di ogni divenire.

Che dire, di fronte a simili orizzonti, delle fisime dell'« evoluzionismo » e dello « sviluppo dell'umanità »...

* * *

Questi dati basteranno già per formarsi una idea complessiva della portata e della natura dell'antroposofia. Assai piú delle altre correnti già considerate, in essa ha una parte essenziale ciò che è soltanto costruzione personale del suo fondatore, sul quale, come si è visto, hanno visibilmente agito motivi proprî alla mentalità occidentale: il mito cristiano, un atteggiamento malgrado tutto naturalistico, da « scienza della natura », l'evoluzionismo rielaborato in una filosofia della storia, una sistematica razionalizzatrice. Circa i panorami fantasiosi della rincarnazione, dell'antropogenesi e della cosmogenesi steineriane, essi in gran parte rimandano al teosofismo, dal quale lo Steiner le ha riprese, malgrado egli faccia appello ad una chiaroveggenza personale. Cosí vi si palesa il contagio delle stesse influenze che hanno costituito il retroscena occulto appunto del teosofismo. L'esigenza di una *scienza* del sovrasensibile (però se intesa a livello di « gnosi ») e di un metodo cosciente opposto a misticismo e a medianità, sarebbe da giudicarsi in termini positivi ma, come si è visto, essa praticamente è rimasta allo stato di esigenza; l'ideale di una iniziazione « attiva » può essere valido, entro certi limiti e sotto certe condizioni, in particolare mettendo

da parte la fisima che con un semplice sistema di « esercizi » individuali, senza una influenza superiore, nei termini di una « autoiniziazione » si possa giungere a qualcosa di essenziale e di serio e si sia al riparo di pericoli ai quali lo stesso « Maestro », lo Steiner, ove si sia effettivamente trattato di esperienze « occulte », visibilmente non è sfuggito (1).

La presenza di questi spunti positivi nell'antroposofia, insieme ad un apparato formale sistematico, può forse spiegare in parte il fatto singolare che l'antroposofia ha trovato accoglienza anche in persone dotate — a differenza della maggior parte dei teosofisti — di una certa, non indifferente cultura intellettuale. Abbiamo però detto « in parte », perché resta incomprensibile come esse abbiano considerato evidentemente come inesistenti, nello steinerianismo, vere enormità che si toccano con mano e un fondo di fantasticherie che hanno talvolta del delirante e che, inseparabili dall'insieme, dovrebbero bastare per farlo respingere decisamente malgrado tutto. Anche costoro debbono essere dunque soggiaciuti a particolari suggestioni, generatrici di qualcosa come degli scotomi intellettuali, di quelle macchie del campo visivo che impediscono patologicamente la percezione di una parte di esso.

(1) Circa la « chiaroveggenza », coloro che pretendono di possederla si guardano dal darne una qualche prova positiva. Invece di spaziare nelle « cronache dell'Akaça » e riferire su ogni specie di vicende cosmiche e di lontanissimi stadî evolutivi passati e futuri, essi farebbero bene, per prima cosa, ad accreditare quella pretesa facoltà con qualche fatto banale ma controllabile. Dello Steiner, che legge negli eoni cosmici e nel futuro occulto dell'universo e dell'umanità con la sua chiaroveggenza, si dice che egli non si sia nemmeno accorto che il suo centro, il Goetheanum, andava in fiamme. Quando ci si è arrischiati con qualche previsione controllabile, le cose sono andate male — cosí come quando gli antroposofi avevano predetto che se l'uomo fosse uscito dall'aura terrestre egli si sarebbe disintegrato, sarebbe stato annientato da tremende potenze cosmiche occulte — mentre, ad esempio, viaggi umani sulla luna stanno quasi prendendo un carattere turistico. Circa la fisima dell'« autoiniziazione », sarebbe difficile nominare un solo antroposofo che debba una qualche eventuale qualità eccezionale ai corrispondenti « esercizi », anziché possederla già in precedenza.

VI

IL NEOMISTICISMO. KRISHNAMURTI

In relazione alle discriminazioni di cui ci stiamo occupando, sarà opportuno considerare brevemente il fenomeno « mistico » nella sua accezione piú generale. Il termine « mistico » proviene dal mondo dei Misteri antichi, ma successivamente è stato usato per designare un orientamento dell'uomo religioso quando cerca di avere una esperienza interiore dell'oggetto della sua fede, il limite essendo costituito dalla cosidetta estasi. Per ultimo, si è proceduto ad una generalizzazione in base alla quale la « mistica » è divenuta sinonimo di una immedesimazione entusiastica senza restringerla al dominio religioso in senso proprio e positivo.

Qui non è il caso di approfondire il carattere del misticismo religioso, che peraltro presenta molte varianti (1). Ai nostri fini basterà tornare alla distinzione sommaria di due atteggiamenti di fronte allo « spirituale » e di due modalità dell'esperienza di esso. Si può dire che il « misticismo » è caratterizzato dal suo accentuato ele-

(1) Su ciò cfr. il nostro libro *L'Arco e la Clava,* Milano, e il saggio contenuto in *Introduzione alla Magia,* cit., vol. III, pp. 274 sgg.

mento soggettivo, irrazionale e « estatico ». L'esperienza vale essenzialmente per il suo contenuto di sensazione e pel rapimento che vi si unisce. Cosí, in genere, ogni esigenza di controllo lucido, di chiarezza, è esclusa. Il principio agente è piú l'« anima » che non lo « spirito ». Come l'opposto dello stato mistico si può indicare, pertanto, quello della « intuizione intellettuale », la quale è come un fuoco che consuma appunto la forma « mistica » di una esperienza cogliendone oggettivamente, secondo chiarezza, non come « rivelazione », ineffabile trascendenza e sommergimento, il contenuto. Essa, inoltre, è attiva, quanto l'esperienza mistica è passiva e « estatica ».

È, in genere, principio della sapienza tradizionale che per conoscere l'essenza di una cosa bisogna *divenire* quella cosa. « Si conosce solo ciò con cui ci si identifica », rimuovendo la legge della dualità che governa la comune esperienza. Ma proprio a questo proposito si deve tener ben presente l'accennata distinzione fra un padroneggiamento lucido dell'esperienza fino ad una chiara percezione superrazionale, e il perdersi in essa. Pertanto, all'esperienza mistica in quanto tale non può riconoscersi un vero carattere « noetico ». Per essa vale quel che già disse Schelling nel valutare atteggiamenti consimili: al mistico accade quel che accade: egli non sa porre saldamente il suo oggetto dinanzi a sé, non sa farlo riflettere in sé come in un chiaro specchio. Preso dall'« ineffabile », invece di padroneggiare l'oggetto, diviene lui stesso un « fenomeno », cioè qualcosa che ha bisogno di essere spiegato (1).

Avendo parlato di « estasi », ai nostri fini si tratta di indicare fenomeni che, pur non avendo attinenza con

(1) W. J. SCHELLING, *Zur Geschichte der neuren Philosophie*, S.W. (I), v.X, pp. 187-189.

orizzonti religiosi e trascendenti, ne ripetono su altri piani il carattere. A tale riguardo, per un orientamento si può riprendere un ordine di idee svolte da P. Tillich (1).

Il Tillich ha notato che nel mondo fisico ogni realtà esiste già con una sua forma e con una sua unità, forma e unità sono impresse visibilmente nell'essere e come essere, come realtà di cose. Non cosí nel mondo interiore. Ciò che in questo mondo corrisponde alla forma e all'unità presentata dalle cose materiali — la personalità, l'Io — è un principio invisibile che tende a compiersi e che in tanto si compie, in quanto si contrappone all'essere, in quanto tende all'indipendenza dall'essere e alla libertà.

Ma può accadere questo: che, come una corrente piú forte e veloce irrompendo in un'altra piú debole può assorbirla e trasportarla con sé, cosí, in certe condizioni speciali, un dato oggetto o ideale può provocare nell'uomo una specie di rottura nella direzione della tendenza principale, la quale cessa di volgersi al suo scopo naturale e va a concentrarsi su di esso. L'oggetto fornisce già un centro, cosí il processo della formazione interna viene interrotto. Tale è l'identificazione « mistica » con un oggetto: essa dà modo alla personalità di sciogliersi e di uscire effettivamente da sé. È dunque come una liberazione e una distruzione ad un tempo. Ciò che trasporta dà anche un senso di liberazione, desta una piú alta e seduttrice sensazione della forza vitale, disciolta dalla forma.

Si comprende allora come possa esservi misticismo anche di cose profane. Qualunque oggetto, in fondo, può produrre una identificazione mistica e un correlativo grado di rapimento « estatico », un entusiasmo, che peraltro può anche esser creativo. La struttura del fenomeno

(1) P. TILLICH, *Das Dämonische*, Tübingen, 1926.

resta la stessa. Il fatto che l'oggetto mistico non sia piú una divinità ma una ideologia, un partito politico, una data personalità e perfino uno sport o una delle « religioni profane » dei nostri giorni non è indifferente dal punto di vista della natura delle influenze a cui lo stato « mistico » apre le vie, ma dal punto di vista oggettivo esso non costituisce un divario. Vi è sempre una distruzione spirituale, la sostituzione di una forma e di una unità che non è quella del soggetto, col senso conseguente di svincolamento, di *détente* e di animazione estatica.

La considerazione del fenomeno mistico preso in questa estensione ci condurrebbe molto lontano: di nuovo, dalla psicanalisi fino alla psicologia delle folle, alle varietà del nuovo collettivismo e alle tecniche della sovversione e della demagogia. Ci limiteremo, in questo campo, ad alcuni accenni.

Un fenomeno ufficialmente riconosciuto e voluto nella prassi psicanalitica è il cosidetto *transfert*. In esso, il psicanalista, come si disse, va in certo modo a sostituirsi al soggetto, nel senso che gli fornisce un punto di riferimento per scaricarsi, per liberarsi dalle tensioni che dilacerano la sua personalità, per « vomitar fuori » tutto ciò che vi è di accumulato e di represso nel suo subconscio. Ora, a parte gli eventuali risultati terapeutici, dal punto di vista spirituale la controparte di tutto ciò può essere appunto quell'abbandono e quell'interruzione della tensione verso un vero compimento della personalità, di cui si è detto — ed è interessante che siffatte « identificazioni » possono accompagnarsi col fenomeno dell'*ambivalenza*: amore che si mescola con odio o che si capovolge in odio. Il fenomeno è significativo perché in dimensioni ridotte vi si coglie il senso di quel che spesso accade in grande nei fenomeni collettivi di *transfert* e di « estasi ». Anche essi possono comportare

una « ambivalenza », perché il sentimento subconscio della intima violazione può affermarsi come odio dopo il trasporto e il rapimento esaltante destati dall'identificazione liberatrice. Di ciò, anche la storia recente ci mostra esempî caratteristici.

La tecnica della demagogia poggia generalmente su di un *transfert* in grande stile e sulla liberazione « estatica ». Le ipotesi esplicative dei psicanalisti, che qui ricorrono alla riviviscenza delle esperienze dei selvaggi, a loro volta sessualmente interpretate, supposti come gli antenati di tutta l'umanità, non sono che sciocchezze. Resta però lo schema del *transfert* e della proiezione fuori di sé del proprio centro, con il concomitante e qui ben visibile fenomeno del passare allo stato libero di un enorme potenziale psichico-vitale. Là dove i capi demagogici rivestendo il cosidetto carattere « carismatico » riescono a produrre l'identificazione mistica nascono dei movimenti travolgenti di folle, che non si arrestano di fronte a nulla e nei quali il singolo crede di vivere una piú alta vita. Libero dal proprio Io lieto di trasferire ad altri perfino la capacità di pensare, di giudicare e di comandare, egli può manifestare effettivamente doti di coraggio, di sacrificio e di eroismo che vanno di là da quanto è possibile ad ogni persona normale e a lui stesso in quanto parte staccata dal tutto. Nei tempi moderni — forse dalla Rivoluzione Francese in poi — simili fenomeni hanno presentato un carattere sinistro perché coloro che determinano e guidano per un certo tempo queste correnti collettive, di frequente sono essi stessi piú o meno strumenti di forze oscure.

Un caso particolare di « misticismo » è costituito dal *fenomeno messianico.* Il Messia quale salvatore non è, in fondo, che un inconscio ideale presentatosi al singolo come realizzato in un altro essere e che distoglie « estaticamente » le forze della personalità dalla realizzazione

del loro fine. Anche in tale caso si produce il fenomeno del *transfert,* con sincope del processo di formazione e di integrazione dell'Io e col conseguente, già indicato senso di discarico e di liberazione (è l'atmosfera di liberazione che si forma intorno ai Messia).

Naturalmente, non è escluso il caso di personalità superiori le cui forze possono innestarsi su quelle protese nell'attesa « messianica », tanto da non alterare ma da completare il processo di interna formazione, guidando dunque gli individui verso sé stessi, verso la conquista della loro forma. Questo caso è cosí reale come quello di una effettiva elevazione del singolo « per partecipazione » quando egli fa coscientemente parte di una gerarchia tradizionale incentrata in rappresentanti effettivi dell'autorità spirituale.

In formato ridotto, il fenomeno messianico è tutt'altro che infrequente ai nostri giorni, dove da ogni parte ci si dà alla ricerca dei *Guru* o di presunti tali. Nella gran parte delle correnti spiritualistiche, quando non è la stranezza e il fascino di dottrine « occulte » ad attrarre le anime, è appunto un vago desiderio messianico, il quale si concentra su capi di sette e di scuole e li circonda dell'aureola miracolistica di « Maestro » e di « Adepto ». Nel teosofismo la cosa aveva poi assunto un carattere cosciente e sistematico. Convinti della necessità di un nuovo « Istruttore del Mondo », ci si era dati a prepararne l'avvento, costituendo all'uopo una associazione mondiale — l'*Ordine della Stella d'Oriente* — la quale, secondo l'oracolo della Besant, finí col designare un giovane indú atto ad incarnare l'attesa entità.

Si tratta di quel J. Krishnamurti che, peraltro, giunto alla maggiore età e a consapevolezza di sé, con un tratto innegabilmente di carattere e un inaspettato colpo di scena prese risolutamente una nuova direzione,

essa stessa caratteristica per l'ambiguità del nuovo spiritualismo, per cui qui vale esaminarla brevemente.

* * *

Al campeggio di Ommen, in Olanda, nel 1929 Krishnamurti sciolse l'*Ordine della Stella,* dichiarando in pari tempo senza attenuazioni il suo credo. Ecco alcune delle sue parole: « Io non ho che uno scopo: liberare l'uomo, aiutarlo a spezzare le barriere che lo limitano, perché soltanto questo gli darà la felicità eterna, la consapevolezza incondizionata e l'espressione del suo Io. Dal momento in cui voi seguite qualcuno, cessate di seguire la Verità. Voi siete abituati all'autorità o all'atmosfera dell'autorità. Voi credete, voi sperate che altri, a mezzo di poteri straordinarî — un miracolo — vi trasporti nella regione della libertà eterna. Voi volete degli Dèi vostri: nuovi Dèi al posto degli antichi, nuove religioni al posto delle antiche, nuove forme al posto delle antiche — tutte egualmente senza valore, tutte barriere, limitazioni, stampelle. Da diciotto anni avete preparato nel mondo la mia venuta. E quando io vengo a dirvi che bisogna buttar via tutto ciò e cercare da voi stessi l'illuminazione, la gloria, la purità e l'incorruttibilità dell'Io, nemmeno uno di voi accetta di farlo. Perché dunque avere una organizzazione? Io sostengo che la Verità è una landa selvaggia e che non è possibile arrivarvi per alcuna via tracciata, sia essa una religione o una setta. Ma coloro che veramente desiderano di comprendere, che si sforzeranno di trovare ciò che è eterno, senza principio né fine, costoro marceranno insieme con piú ardore e saranno un pericolo per tutto ciò che non è essenziale, per le irrealtà, per gli spettri » (1).

(1) *La dissolution de l'Ordre de l'Étoile* - Une déclaration de J. Krishnamurti, Ommen, 1929.

In sé, questa sarebbe stata una reazione salutare non soltanto contro il messianismo teosofistico ma anche, piú in generale, contro l'atteggiamento estroverso di cui poco fa abbiamo detto. Tuttavia bisogna rilevare due punti.

Il primo è che, malgrado tutto, dopo quelle dichiarazioni di Krishnamurti le cose poco sono cambiate; come prima vi sono stati convegni e raduni in grande stile di entusiasti, che lo hanno avuto per centro; è stata creata una « Fondazione Krishnamurti » che si propone anche di acquistare un fondo in Inghilterra onde costituirvi, secondo il desiderio dello stesso Krishnamurti, un centro per la diffusione delle sue idee; sono usciti libri con titoli come « *Krishnamurti, l'Istruttore del mondo* » (di L. Renault), « *Krishnamurti, lo specchio degli uomini* » (di Y. Achard), « *Krishnamurti, psicologo dell'èra nuova* » (di R. Linssen) e via dicendo. Cosí il « mito » si è ricostituito, Krishnamurti ha continuato a fare da « Maestro » in quanto annunciatore di una nuova visione della vita. Si è preteso che ciò non è esatto perché il nuovo Krishnamurti non pretende di sostituirsi al singolo ma vuole incitarlo a prendere in modo autonomo una coscienza piú profonda di sé, presentandosi solo come un esempio e agendo solo come un « catalizzatore spirituale » su coloro che vanno ad ascoltarlo. Ora, qualcosa del genere lo si può concepire nel caso di centri ristretti e raccolti, come alcuni Açram indú e alcuni gruppi iniziatici nei quali una personalità superiore può effettivamente creare un'atmosfera quasi magnetica, senza predicare. È invece difficile concepirlo quando ci si mette a fare conferenze in ogni parte del mondo profano e per un vasto pubblico, perfino in teatri e università, per ultimo essendosi aggiunto l'interesse snobistico di un pubblico fra l'intellettuale e il mondano. Il meno che si può dire, è che Krishnamurti

si è prestato a tutto ciò, assolvendo il solito ruolo da « Maestro » anche se è colui che proclama che non bisogna cercare un Maestro.

Il secondo punto da rilevare è che Krishnamurti malgrado tutto espone un insegnamento, una dottrina, la quale dagli inizi fino ad oggi è restata piú o meno la stessa, e che è caratterizzata da ambiguità assai pericolose.

Liberare la Vita dall'Io — questo è in fondo ciò che Krishnamurti annuncia. Verità, per lui significa Vita; e Vita significa poi Felicità, Purezza, Eternità e varie altre cose ancora, date quasi come sinonimi. Inoltre sono quasi sinonimi liberare la Vita e liberare l'Io, perché Krishnamurti in fondo insiste sulla distinzione fra un falso Io personale e un Io eterno, il quale poi fa tutt'uno con la Vita e, in essa, col principio di ogni cosa. A questo Io, cioè alla Vita, l'uomo ha imposto ogni sorta di limitazioni: credenze, preferenze, abitudini ataviche del cuore e della mente, attaccamenti, convenzioni, scrupoli religiosi, timori, preconcetti, teorie, vincoli ed esclusivismi d'ogni genere. Tutte barriere da far saltare per ritrovare sé stessi, per realizzare ciò che Krishnamurti chiama l'« unicità individuale » — *the individual uniqueness*. Ma questo « sé stesso », dato che poi si equivale all'« Io di tutto, all'unità assoluta con tutte le cose, alla fine del senso di separazione » (1), si distingue molto da qualcosa come l'*élan vital* bergsoniano e come l'oggetto delle nuovissime, piú o meno panteistiche e naturalistiche religioni dell'irrazionale e del divenire? Con quale diritto chiamarlo « Io »? E ciò che propriamente si può chiamare Io in Krishnamurti in fondo non è forse solo un principio negativo, una sovrastruttura che, creata da pregiudizi, paure e convenzioni, soffoca ciò

(1) J. KRISHNAMURTI, *La Vita Liberata*, Trieste, 1931, p. 28.

che soltanto sarebbe reale, la Vita: esattamente come nella psicanalisi e nell'irrazionalismo?

Krishnamurti non dice nulla per farci capire che senso ha il suo parlare di un « sé stessi », di una « unicità individuale » là dove la perfezione e la mèta sono concepite come mera vita indifferenziata, proteiforme, simile, secondo le sue stesse parole (1), ad acqua corrente che procede sempre e mai è tranquilla, a fiamma priva di forma definita, labile, mutevole di momento in momento e quindi indescrivibile, non circoscrivibile da nulla, indomabile. Dare alla Vita, su questa base, l'attributo di Felicità, di gioia libera ed estatica quando ogni contrasto è superato, quando nessun limite, nessuna diga la raffrena piú, sí che essa può manifestarsi ed espandersi senza sforzo come pura spontaneità (2), è ancora possibile. Non lo è piú parlare in pari tempo di incorruttibilità, di eternità, di liberazione vera dalla legge del tempo. Non si può volere simultaneamente ciò che diviene e ciò che è, ciò che perennemente muta e ciò che è eterno e invariabile. Da sempre, ogni insegnamento sapienziale ha additato due regioni, due stati: mondo e sovramondo, vita e supervita, fluenza e fuga delle forme (*samsâra*) e permanenza del centro. Krishnamurti mescola le due cose in uno strano impasto, in una specie di traduzione dell'insegnamento indú *âtmâ* = *brahman* in termini di irrazionalismo diveniristico occidentale. E dire che, se questa era la sua piú profonda esigenza, in una delle tradizioni del suo paese, nel Mahâyâna, avrebbe potuto trovare quanto occorre appunto per presentire in che senso può effettivamente esistere qualcosa di superiore a quella opposizione.

Krishnamurti ha ragione nel dire che l'uomo deve abolire la distanza fra sé e la mèta, divenendo egli stesso

(1) *Ibid.*, pp. 113, 122.
(2) *Ibid.*, p. 17.

mèta (1), non lasciandosi piú sfuggire come un'ombra situata fra passato e futuro ciò che solo è reale e in cui solo può possedersi e risvegliarsi: il momento presente, il momento da cui mai si esce. Questa potrebbe anzi essere una salutare reazione contro la già accusata illusione evoluzionistica, la quale respinge in un tempo a venire quel compimento, che invero solo superstoricamente, al di là del tempo, può essere raggiunto. Ma non potrebbe anche essere la riduzione estatica alla mera istantaneità, l'ebrezza di un identificarsi che distrugge ogni distinzione e ogni sostanzialità spirituale?

Esprimere il principio di non dipender da nulla fuor che da sé, non è dire a sufficienza. Bisogna spiegare in quale rapporto si sta con questo « sé »; bisogna stabilire se rispetto a sé si è capaci di dominio e di consapevole, libera direzione, ovvero se si è incapaci di esser diversi da quel che momento per momento, secondo spontaneità pura, la « Vita liberata » vuole, attua e crea in noi eleggendo tale stato perfino come ideale. Se poi ci si riferisce al còmpito di darsi una forma e una legge in un essere personale, può anzi accadere che su un certo piano sia il limite a testimoniare la libertà.

Krishnamurti parla, è vero, del caso di quella rivolta che è illusoria, perché esprime una celata autoindulgenza e insofferenza (2). Egli dice che per comprender ciò che egli intende per libertà della vita occorre prefiggersi quella mèta, che è liberazione persino *dalla* vita (3). Rileva che, se la vera perfezione non ha leggi, ciò non deve esser interpretato come stato di caos, ma come superiorità sia alla legge che al caos, come convergenza verso il germe di tutto, da cui sorge ogni

(1) *Ibid.*, p. 69.
(2) Rivista « *Ananda* », I, p. 5.
(3) *La Vita Liberata,* cit., p. 49.

trasformazione e dipendono tutte le cose (1). Infine egli afferma che dobbiamo creare un miracolo d'ordine in questo secolo di disordine e di superstizione, però sulla base di un ordine interiore nostro e non su quella di una autorità, di un timore o di una tradizione (2). Ma questi accenni, che di massima potrebbero indicare una direzione spirituale giusta, sono poco convincenti dato lo spirito dell'insieme e non sono confortati da nessuna indicazione concreta di metodo e di disciplina perché, come si è visto, Krishnamurti è contrario ad ogni via prestabilita: pensa che non esistano sentieri per la realizzazione della Verità, cioè della Vita; che un desiderio e una aspirazione alla felicità cosí intensi da eliminare ad uno ad uno ogni oggetto particolare, un amore sconfinato disindividuale, non per *una* vita, ma per *la* vita, non per un dato essere, ma per qualsiasi essere, bastino per condurre alla mèta.

Oltre a ciò, come via viene solo indicata la sospensione degli automatismi dell'Io e dei suoi contenuti, l'arresto del flusso mentale in una specie di « soluzione di continuità » spirituale. Quando non vi sono piú barriere, quando in noi non vi è piú nulla che sia determinato dal passato e dal già conosciuto, nulla che tenda verso qualcosa — in questo momento potrebbe aversi la conoscenza del vero Sé, l'apparizione di ciò che Krishnamurti talvolta chiama misticamente « lo Sconosciuto », come un fatto spontaneo e con un carattere improvviso, non come il « risultato » di una disciplina, di un metodo e di una iniziativa dell'Io, perché sarebbe assurdo che lo stesso Io possa « sospendere » e « uccidere » sé stesso; ogni suo sforzo tornerebbe a chiuderlo in sé. Dopo questo risveglio ipotetico l'Io sparisce, non è piú Io, « diviene la Vita ».

(1) In appendice a I. de MANZIARLY e C. SUARÈS, *Saggio su Krishnamurti*, Genova, 1929, p. 83.
(2) *La Vita Liberata*, p. 52.

Tali vedute sembrerebbero presentare analogie, oltre che col cosidetto quietismo cristiano (dove però il concetto di grazia ha una parte essenziale), con quelle del taoismo e di una delle due scuole principali dello Zen, che però Krishnamurti sembra conoscere assai poco, dato che in una dichiarazione recente egli ha incluso lo stesso Zen (insieme all'induismo, al metodo cristiano e a « tutti i sistemi ») fra le « frottole », ripetendo che una mente che si esercita in base ad un qualunque sistema o metodo « è incapace di comprendere ciò che è vero » Di fatto, le accennate analogie sono relative, il taoismo e lo Zen hanno un sottofondo e implicazioni storico-esistenziali assai diverse. Forse bisogna tener conto però dell'eccesso, in parte spiegabile, di una reazione contro il farraginoso edificio teosofistico e il relativo bagaglio di credenze, di « iniziazioni », di « esercizi », di piani di « corpi » e via dicendo.

Riguardo alle confusioni dianzi indicate, è anche possibile che le parole tradiscano il pensiero di Krishnamurti e che il carattere stesso della sua esperienza personale unitamente alla mancanza di una salda preparazione dottrinale abbiano impedito formulazioni piú adeguate. Però le confusioni espressive potrebbero anche riflettere l'ambiguità della sua stessa esperienza, col risultato che nessun vero orientamento viene dato.

In genere, come caratteristiche restano, in Krishnamurti, il rifiuto assoluto e indiscriminato di ogni autorità (il che potrebbe venire perfino spiegato psicanaliticamente, Krishnamurti nella sua famiglia avendo avuto a subire un ottuso despotismo paterno), la negazione di ogni tradizione — quindi un individualismo e un anarchismo nel campo spirituale, ma anche, nel contempo, una specie di accanimento contro tutto ciò che è « Io »; egli mette la costruzione dell'Io, di « quella illusione che è l'Io », sul piano stesso del « peccato originale » di

cui parlano i cristiani. Ora, su questo punto bisogna intendersi. Il riferimento giusto potrebbe essere dato dalla massima iniziatica: « Chièditi se sei tu ad avere l'Io o se è l'Io ad avere te ». Indubbiamente di un certo Io bisogna pur liberarsi; la *via remotionis,* la distruzione dell'« uomo antico » (che poi, da un altro punto di vista, non è che l'« uomo nuovo », quello piú recente) è una condizione che è stata sempre riconosciuta, per la reintegrazione spirituale. Ma in pari tempo bisogna sottolineare una fondamentale continuità e non insistere su rigide contrapposizioni. Acconcio sarebbe rifarsi al simbolismo dell'ermetismo alchemico il quale considera bensí un lavacro in un'« acqua di Vita » che distrugge e dissolve, avvertendo però che le sostanze a cui si può far subire tale bagno debbono contenere un *grano d'Oro indistruttibile* (il simbolo dell'Oro si riferisce al principio Io) destinato a riaffermarsi su ciò che l'ha dissolto e a riemergere in una superiore sua potenza; senza di che, non si consegue la perfezione della « Grande Opera » e ci si arresta alla cosidetta fase dell'*albedo* che sta sotto il segno della donna, anzi del dominio nel feminile sul maschile (1). Questo schema è assai piú orientatore e mette a punto quel che è frammisto con le ambigue idee di Krishnamurti, nell'ordine delle quali la negazione dell'Io deriverebbe dal fatto che esso sarebbe un fattore statico, « un pacchetto inerte » che si oppone a quel continuo mutamento e a quella continua trasformazione che costituirebbero l'essenza sempre nuova e incoercibile del Reale.

Su di un piano piú contingente, Krishnamurti non avrebbe dovuto dimenticare una massima della tradizione della sua stessa terra, che, insieme ad ogni altra, egli vuol buttare in mare: « Che il saggio con la sua sapienza

(1) Su questo insegnamento ermetico, cfr. la nostra opera *La tradizione ermetica,* 3ª ed., Edizioni Mediterranee, Roma.

non turbi la mente di coloro che non sanno ». Andare a proporre idee le quali sono vere, se mai, al livello di un vero « liberato » a quei deviati che, come gli uomini moderni, di incentivi al caos e alla mala anarchia ne hanno fin troppi, non è di certo cosa saggia. Il fatto che spesso tradizioni spirituali e sapienziali, simboli, strutture rituali e ascetiche non siano piú che forme vuote sopravviventi, non dovrebbe impedire di riconoscere la funzione positiva che esse possono avere avuto e che sempre possono avere nel quadro di una civiltà piú normale e con riferimento ai pochi che sanno ancora capire, solo per i quali vale parlare e che possono anche concepire una autorità la quale non sia per nulla principio di repressione né di alienazione. Può far saltare le sovrastrutture, gli appoggi e i vincoli (spesso destinati solo a sorreggere) chi già sente di potersi tenere in piedi. Krishnamurti sembra non preoccuparsi di questo: incita democraticamente ognuno alla grande rivolta, non quei pochi pei quali soltanto essa può riuscire salutare e veramente liberatrice.

È abbastanza significativo il fatto che dopo il 1968 si è potuta rilevare una particolare ricettività delle idee di Krishnamurti in ambienti di quegli studenti di molte grandi università che sono passati alla « contestazione », al rifiuto di tutti i sistemi e i valori tradizionali, in nome di una « libera esplicazione del proprio essere » (1). D'altra parte era stato notato anche il fenomeno del cosidetto *mystic beat* e del *beat* attratto dallo Zen per via degli aspetti irrazionali e di negazione quasi nichilistica e iconoclasta che questa dottrina iniziatica presenta. Ciò conferma il senso preoccupante e distorto in cui possono agire, oggi, alcune idee quando non si capisce il piano che condiziona ogni loro legittima formulazione.

(1) R. LINSSEN, *Krishnamurti, psychologue de l'ère nouvelle,* Paris, 1971, p. 41. Da A. NIEL è stato anche scritto un libro intitolato *Krishnamurti et la révolte.*

* * *

Questo accenno a certi ambienti di giovani occidentali che recentemente sono stati attratti anche dalle idee di Krishnamurti ci porta altresí a rilevare un fenomeno piú generale che, se non rientra nel campo dello « spiritualismo », pure sta egualmente sulla linea delle aperture « estatiche » di cui si è detto, del resto da noi rilevato anche in fenomeni di esaltazione collettiva.

Nella forma piú perspicua, si tratta dell'orientamento appunto degli ambienti *beat* e *hippy* del periodo ultimo, nei quali l'impulso alla evasione spinge verso aperture ottenute con tecniche varie di una estasi caotica ma talvolta anche selvaggia. Qui l'uso delle droghe — dell'LSD, della marijuana e dello stesso hascisc — si associa a quello di uno jazz che riprende ed esaspera ritmi ossessivi analoghi a quelli delle cerimonie evocatorie e estatiche dei negri, aggiungendovisi talvolta gli spettacoli « psichedelici » e danze che, di nuovo, ricordano quelle impiegate dai selvaggi come strumenti estatici. Del resto, la frammistione di negri in questi ambienti è significativa; inoltre, nello *jazz* e nel *bop* gli esecutori o improvvisatori piú quotati e che piú suscitano un entusiasmo frenetico spesso sono anche dei drogati e nei raduni, nei quali convengono migliaia di giovani dei due sessi, non di rado spinti anche quasi compulsivamente ad accoppiamenti sessuali, si stabilisce una atmosfera di invasamento collettivo, la quale agisce nei singoli come una « liberazione »: esattamente come negli altri fenomeni da noi considerati.

A noi qui interessa considerare tutto ciò dal punto di vista particolare di possibili involontarie evocazioni di forze « infere », come negli altri casi. In effetti, riguardo ai fenomeni di gruppo si sarebbe portati a vedere una analogia con la *macumba* e il *cadombé,* cerimonie che si sono continuate soprattuto nel Brasile e che mirano coscientemente a provocare fenomeni di

invasamento. Ciò che si deve mettere in rilievo è appunto che nel *beat,* nell'*hippy* e in ogni altro che segua quei rituali profani il tutto può non ridursi alla semplice liberazione estatica o frenetica di un sottosuolo psichico; l'inserimento in lui anche di forze estraindividuali « infere », alle quali per queste stesse vie è stata aperta una porta, è senz'altro possibile. Certe azioni criminali e assurde compiute in margine a quel mondo dovrebbero spiegarsi riferendosi ad esse, piú che poter essere attribuite all'individuo e alle sole influenze di una ideologia che nega ogni concetto di colpa conducendo verso il piano di una vita davvero « liberata ».

VII

PARENTESI SUL CATTOLICESIMO ESOTERICO E SUL « TRADIZIONALISMO INTEGRALE »

Abbiamo già rilevato che una delle cause che hanno propiziato il diffondersi del neo-spiritualismo è da vedersi nel carattere stesso della religione venuta a predominare in Occidente, del cristianesimo e in particolare del cattolicesimo. Nel suo presentarsi essenzialmente come un sistema teologico-rituale da un lato, e dall'altro come una prassi devozionale e moralizzante, esso è sembrato offrire ben poco al bisogno del sovrannaturale avvertito da molte persone dei tempi ultimi, le quali per questo sono state attratte da altre dottrine che parevano promettere qualcosa di piú.

Naturalmente, in tal caso si aveva in vista il sovrannaturale come *esperienza,* perché altrimenti il cattolicesimo è caratterizzato dalla pretesa di aver in proprio, piú di qualsiasi altra religione, una vera teologia del sovrannaturale con riferimento alla sua concezione di un Dio personale staccato da tutto il mondo naturale e sovrastante questo mondo. Ma non era di una qualche teologia che si andava in cerca, mentre la concezione teistica cattolica del Dio-persona sembrava essere inadeguata già in partenza, per ammettere, in via di principio, solo un rapporto « duale », da « Io a « Tu », fra

la creatura e il Creatore. È vero che esiste anche una mistica cristiana e che il cattolicesimo ha conosciuto Ordini monastici i quali intendevano coltivare una vita di pura contemplazione. Ma a parte il fatto che qui sono presupposte vocazioni assai specifiche e che d'altronde in ogni rimozione della distanza derivante dalla concezione del Dio-persona, è stata vista, dall'ortodossia, una pericolosa eresia nella stessa vita mistica (limitando assai il concetto della *unio mystica* o « vita unitiva »), praticamente il cattolicesimo dei tempi moderni ha dato sempre meno risalto a tutto ciò, la cosidetta « cura pastorale delle anime » essendo divenuta la sua principale preoccupazione, a tacere dei piú recenti rivolgimenti post-conciliari di « modernizzazione » e di « apertura a sinistra », facenti venire in primo piano mere istanze sociali e socializzatrici coi noti squallidi ingredienti umanitari, pacifisti e democratici, tutto ciò che poteva avere un carattere di vera trascendenza essendo stato accantonato o almeno per nulla incoraggiato. Da qui il vuoto che presso la crisi del mondo moderno ha spinto molti a cercar altrove, piú o meno sulla linea del neo-spiritualismo contemporaneo, esponendosi al pericolo che forze oscure pervertissero le piú alte aspirazioni.

Ma in una analisi oggettiva si impongono alcuni riconoscimenti.

Se ci si riferisce al primo cristianesimo, esso ci si presenta come una tipica religione del *kali-yuga,* dell'« età oscura », epoca che nella formulazione occidentale dello stesso insegnamento corrisponde all'« età del ferro », nella quale Esiodo come destino per i piú considerò « lo spegnersi senza gloria nell'Ade ». La predicazione cristiana, rivolta originariamente soprattutto alla massa dei diseredati e dei senza tradizione dell'ecumene romano, ha avuto per presupposto un tipo umano assai diverso da quello che tradizioni di un livello piú alto avevano in vista, un tipo che per quel che riguarda l'accesso al divino si trova-

va in una situazione disperata. Cosí essa prese la forma di una *dottrina tragica della salvazione.* Venne affermato il mito del « peccato originale » e indicata l'alternativa di una eterna salvezza o di una eterna perdizione da decidersi una volta per tutte su questa terra, esasperandola con raffigurazioni impressionanti dell'aldilà e con visioni apocalittiche, Era un modo per suscitare, in certe nature, una tensione estrema la quale, specie se associata al mito di Gesú quale « Redentore », poteva anche dare i suoi frutti: se non in questa vita, almeno in punto di morte o nel *post-mortem,* qualora questi mezzi indiretti agenti sulla emotività umana fossero giunti a modificare nel profondo la forza basale dell'essere umano.

Nel rivolgersi a piú vaste masse, il successivo cattolicesimo ha velato, in una certa misura, la crudezza estremistica di queste vedute, preoccupandosi di fornire dei sostegni per la personalità umana, di cui ha riconosciuto la destinazione sovrannaturale, e di esercitare un'azione sottile sul suo essere piú profondo per mezzo del potere del rito e del sacramento.

In questo contesto, si può indicare la possibile ragione pragmatica, pratica, di essere di alcuni aspetti del cattolicesimo. Già certi principî della morale cattolico-cristiana, come quelli dell'umiltà, della *caritas* e della rinuncia al proprio volere, se intesi nel modo giusto e nel giusto luogo, potrebbero essere stati formulati come un correttivo in vista della chiusura e dell'autoaffermazione individualistica alle quali l'uomo occidentale spesso propendeva. In vista della stessa limitazione sul piano intellettuale, e della corrispondente « umanizzazione » di ogni capacità di visione, può essere stato opportuno presentare nella forma di dogma e secondo autorità ciò che è situato al disopra del comune intelletto ma che ad un livello piú alto almeno per una *élite* può essere invece conoscenza, evidenza diretta, gnosi. È possibile che per una non

diversa ragione si sia ritenuto opportuno parlare di « rivelazione » e di « grazia »: per sottolineare il carattere di relativa trascendenza del vero sovrannaturale rispetto alle possibilità di un tipo umano piú o meno decaduto e che doveva dimostrarsi sempre piú proclive a ogni genere di prevaricazioni razionalistiche e umanistiche. Infine si è già accennato che i rapporti di semplice « fede » in un quadro teistico, con la distanza che essi lasciano sussistere, se sono certamente limitatori (per cui in tradizioni piú complete essi sono stati considerati solo per gli strati inferiori di una civiltà), possono essere tali da garantire l'integrità della persona, la quale presso a mistiche panteistiche e in sconfinamenti nel sovrasensibile, come si è detto piú volte, può non trovar piú un saldo suolo.

Queste sono limitazioni della dottrina cattolica, aventi possibili valenze positive, opportune nei riguardi della gran massa degli uomini e in vista — ripetiamolo — delle condizioni negative dell'epoca ultima, della « età oscura ». Dato che ci si tenga a questo livello, idee, come quelle di cattolici, quale H. Massis e anche A. Cuttat, potrebbero anche essere giuste: il cattolicesimo rappresenta una difesa dell'uomo occidentale — mentre ogni forma non piú dualistico-teista di spiritualità (e a tale riguardo spesso si ama riferirsi all'Oriente) può rappresentare, per lui, un pericolo. Ma quando non ci si tenga piú a quel livello, le cose cambiano, e di molto. Se si mira ad aperture positive sul sovrannaturale e si ha in vista, come mèta, ciò che si potrebbe chiamare la superpersonalità, ossia la personalità integrata al disopra delle comuni condizionalità umane, allora riferirsi al cattolicesimo (non parliamo, poi, di quello dei nostri giorni) non è piú una limitazione che protegge e preserva ma è un fattore di impietramento che si giustizia da sé per le reazioni che la sua intolleranza e faziosità può provocare ed ha provocato in chi miri a quella diversa realizzazione di sé e che

abbia portato l'attenzione su tradizioni o dottrine non occidentali e non cristiane nelle quali è piú visibile un contenuto metafisico o iniziatico e non la riduzione religiosa, dogmatica o ritualistica di esso con una rigida mitologia teistica.

Oggi difficilmente può essere riattualizzata, se non eccezionalmente in alcuni e presso a crisi esistenziali pericolose, la potenzialità del cristianesimo delle origini come quella « dottrina tragica della salvazione » di cui si è detto. Per chi fosse da tanto, il problema non si pone e noi diciamo, d'altronde, senza reticenze, che se persone, le quali non hanno conosciuto altro che le vanissime costruzioni della filosofia e della cultura profana plebeo-universitaria di oggi o le contaminazioni dei varî individualismi, estetismi e romanticismi contemporanei, si « convertissero » al cattolicesimo e vivessero veramente *almeno* la fede, con un totale impegno e possibilmente in un senso « sacrificale », ciò significherebbe non una abdicazione ma già, malgrado tutto, un progresso.

Però qui dobbiamo tenerci alla speciale problematica da noi indicata per un diverso tipo umano e per una diversa vocazione. Allora ci si potrebbe chiedere: *Sono possibili una concezione e una assunzione del cattolicesimo che non costringano a cercar altrove una via*?

Vi sono ambienti spiritualisti che hanno considerato questa possibilità nel quadro di ciò che viene chiamato l'esoterismo cristiano e il « tradizionalismo integrale ». Vediamo come si presentano le cose a tale riguardo.

In via preliminare è bene distinguere il concetto di esoterismo cristiano da quello di una iniziazione cristiana, il primo avendo un carattere dottrinale, il secondo un carattere operativo e sperimentale. Che sia esistita, in genere, una iniziazione cristiana, questa è una quistione controversa che, se mai, riguarda altri tempi e che a nostro parere ammette una risposta essenzialmente negativa.

Se si ha ben chiaro ciò che è l'iniziazione nel senso integrale e autentico del termine, non si può non rilevare, in via di principio, una opposizione fra il cristianesimo, quale dottrina centrata nella fede, e la via iniziatica. Nelle origini, vi possono essere state commistioni per via delle interferenze con le antiche tradizioni mistèriche e della prossimità di esse; cosí di queste ultime si possono ritrovare tracce nella patristica greca. Nel trattare del teosofismo, abbiamo accennato, ad esempio, alla distinzione fatta da Clemente d'Alessandria fra lo *gnostikos,* che ha alcuni tratti dell'iniziato, e il *pistikos,* che è colui che semplicemente crede. Ma ogni preciso accertamento retrospettivo a tale proposito è difficile, anzi è impossibile, e tutto quel che è stato addotto da alcuni a sostegno dell'esistenza di una ipotetica iniziazione cristiana, riferendosi soprattutto alla Chiesa di Oriente e non al cattolicesimo romano, sembra avere un carattere meno iniziatico che non di semplice impartizione di « benedizioni ». Anche chi la pensa altrimenti è stato indotto a ritenere che riti cristiani aventi in origine un carattere iniziatico, in sèguito non siano sopravvissuti e non si siano tramandati che in una loro riduzione o trascrizione soltanto religiosa e simbolica: ciò, già a partire dal concilio di Nicea. Altrimenti, non resta che il mondo della mistica. Nell'àmbito della Chiesa, non vi è traccia alcuna di una trasmissione iniziatica, la quale per la sua stessa natura dovrebbe essere rigorosamente sovraordinata a quella delle esistenti gerarchie apostoliche.

Quanto alle pretese iniziazioni cristiane in ambienti al di fuori della Chiesa e al giorno d'oggi, quando non si tratta di mistificazioni, hanno per base combinazioni spurie nelle quali il cristianesimo non è che uno degli ingredienti, senza nessuna vera radice di trasmissione tradizionale. Ciò vale anche per coloro che si sono autoqualificati, ancor ai nostri giorni, come dei Rosacroce.

Tuttavia il problema resta aperto per quel che riguarda non una iniziazione cristiana attestabile anche soltanto nel passato, ma un « esoterismo cristiano », ossia la possibilità di integrare ciò che è presente nel cattolicesimo (e non in un vago cristianesimo) in un piú vasto sistema, riferendosi al quale possano venire anche indicati la dimensione e il significato piú profondo di strutture, simboli e riti. L'integrazione, come si è detto, ha un carattere anzitutto dottrinale. Non occorre nemmeno dire che il piano a cui allora ci si deve riferire non è quello del « cristianesimo esoterico » della Besant e del Leadbeater, per tacere delle esegesi dei Vangeli compiute dallo Steiner con un cumulo di incredibili enormità. Qui può entrare invece in quistione ciò che può fornire la corrente del « tradizionalismo integrale », la quale ha avuto essenzialmente René Guénon come caposcuola. L'idea di base è la nozione di una *tradizione primordiale metafisica unitaria* di là da ogni tradizione o religione particolare. Il termine « metafisico » qui è preso non nel senso astratto che ha in filosofia ma con riferimento ad un sapere intorno a quel che non è « fisico » nell'accezione piú ampia, e ad una realtà che trascende il mondo soltanto umano con tutte le sue costruzioni. Detta tradizione avrebbe avuto nelle diverse tradizioni storiche particolari tante manifestazioni piú o meno complete, con adattamenti alle varie condizionalità ambientali, storiche e razziali, realizzatesi per vie che sfuggono alla ricerca profana. In tale presupposto sarebbe data la possibilità di ritrovare elementi costanti o omologabili negli insegnamenti, nei simboli e nei dogmi di dette tradizioni storiche particolari e rifarsi ad un superiore piano di oggettività e di universalità. Idee del genere si erano affacciate anche nel teosofismo e in alcuni ambienti della massoneria, però in forma inadeguata; è appunto la scuola guénoniana che ha saputo presentarle e svilupparle in modo serio e rigoroso, con la corrispondente tesi dell'« uni-

tà trascendente delle religioni » (l'espressione è di F. J. Schuon e il titolo di un suo interessante libro). Devesi sottolineare che qui non si tratta di un « sincretismo » e nemmeno di quelle corrispondenze, talvolta effettive ma sempre empiriche e esteriori, che possono essere rilevate dalla corrente storia delle religioni. Il presupposto è un metodo opposto, deduttivo, basato su conoscenze fondamentali e su principî che, quasi come dalla definizione del triangolo si possono dedurre teoremi valevoli pei singoli casi, del pari danno modo di comprendere come sotto certe condizioni e in relazione ad una varietà di possibili forme espressive, oltreché in vista di diverse esigenze, da certi significati e simboli della tradizione una si giunga all'uno o all'altro *corpus* di insegnamenti, credenze, dogmi, mitologhemi e perfino di superstizioni, permanendo dette « costanti » ad onta di ogni diversità e perfino di ogni contrasto apparente.

Ebbene, la prima integrazione « esoterica » del cattolicesimo consisterebbe appunto in ciò: partendo dalle dottrine e dai simboli della Chiesa saper percepire quel che in essi, per essere veramente « cattolico », ossia universale (*katholikos* vuol dire universale), va di là dal cattolicesimo, cogliendo anche nessi illuminanti di un carattere, per cosí dire, « intertradizionale ». Ciò comporterebbe non un alterare quelle dottrine cattoliche ma un farne valere i contenuti essenziali su di un piano superiore a quel che è semplice religione, su un piano metafisico e con prospettive realizzative che possono andare incontro a chi aspiri al trascendente (1). Solo

(1) Di un « cattolicesimo trascendente » aveva parlato V. GIOBERTI (*Della Riforma Cattolica,* Torino, 1856, pp. 317 e 318): « La vera universalità non si trova che nel cattolicesimo trascendente .Il cattolicesimo volgare, pratico, essendo ristretto ad un luogo, tempo, numero di uomini determinato, ha sempre più o meno il sembiante e gli andari di una setta. Il cattolicesimo non è dunque veramente cattolico, se non in quanto è trascendente. E il cattolicesimo volgare non può chiamarsi cattolico se non in quanto si unisce al trascendente ». Senonché il Gioberti, rimasto in una ideologia filosofeggiante di tipo hegeliano intrisa di politica, era sicuramente l'ultimo che potesse avere una idea adeguata circa l'essenza del « cattolicesimo trascendente ».

che bisogna badare a non invertire il procedimento — come purtroppo è già accaduto — nell'assumere come elemento primario le dottrine cattoliche nelle loro limitazioni specifiche per giustapporvi qualche riferimento « tradizionale ». Sono invece questi riferimenti che dovrebbero costituire l'elemento primario e il punto di partenza.

Non occorre dire che unicamente in questa prospettiva « tradizionale » (o supertradizionale) potrebbe valere l'assioma della Chiesa: « *Quod ubique, quod ab omnibus et quod semper* », non certo sul piano di quell'apologetica cattolica che si potrebbe ben dire « modernistica », in quanto essa fin dagli inizi ha insistito fanaticamente sul carattere di novità e di irripetibilità del cristianesimo, con l'unica riserva di anticipazioni e di « prefigurazioni » da riferirsi soprattutto al popolo ebraico quale popolo eletto da Dio. La « novità » può essere concepibile nei soli riguardi di un particolare adattamento della dottrina che è nuovo solo perché riferentesi a nuove condizioni esistenziali e storiche (le quali però imposero l'esposizione dell'insegnamento tutt'altro che in una forma superiore). Per poter affermare sensatamente l'assioma cattolico dianzi citato, l'atteggiamento dovrebbe essere l'opposto: invece di insistere sulla « novità » delle dottrine, quasi che questo fosse un titolo di merito, si dovrebbe tendere a metterne in luce l'*arcaicità* e la *perennità,* appunto col mostrare la misura in cui esse possono venire riportate, nella loro essenza, ad un corpo sovraordinato di insegnamenti e di simboli che è davvero « cattolico » (= universale) per non lasciarsi rinchiudere in nessun tempo e in nessuna formulazione particolare, pur restando alla base di ciascuna di esse sia nel mondo precristiano che in quello non cristiano, occidentale e non occidentale, sia in tradizioni estintesi o passate in forme involutive e notturne, come ne è il caso per credenze spesso conservatesi fra le stesse popolazioni selvagge. Il cattolicesimo ammette l'idea di una « rivelazione primitiva »

o « patriarcale » fatta al genere umano prima che sopravvenissero il diluvio e la dispersione delle genti (1). Ma di queste idee esso non ha fatto nessun uso che lo portasse di là dalle accennate limitazioni. L'unica eccezione è forse costituita dall'etnologo cattolico Padre W. Schmidt, il quale nella sua poderosa opera « *L'idea di Dio* » se ne è servito, appunto, sul piano dell'etnologia. Come caratteristica del cattolicesimo corrente restano dunque una chiusura unita ad un esclusivismo settario.

Quanto all'origine dei contenuti che nel cattolicesimo si mostrano suscettibili di una assunzione « tradizionale », e quanto alla singolarità di molte corrispondenze — in mitologhemi, nomi, simboli, riti, istituzioni di feste e via dicendo — con molte altre tradizioni sparse nel tempo e nello spazio, le quali fanno pensare a qualcosa di piú del semplice caso o a ciò a cui possono condurre gli sforzi delle indagini empiriche e storiche, la concezione dei teosofisti, i quali vedono dappertutto l'azione personale di « Maestri » e di « Grandi Iniziati », è troppo semplicistica. Invece è d'uopo tener conto anche di un'azione non percepibile e non legata sempre a persone, ad una influenza « subliminale » la quale, senza che i formatori della tradizione cattolica lo sospettassero, può aver fatto sí che essi, spesso nell'idea di far tutt'altro o anche di essere spinti da circostanze esteriori, divenissero gli strumenti della conservazione della tradizione, della trasmissione di alcuni elementi di una sapienza primordiale e universale che cosí — come dice il Guénon — sono ritrovabili allo « stato latente » nel cattolicesimo, nascosti dalla forma religiosa,

(1) Questi avvenimenti, non sono « mitici » se non nella forma in cui sono presentati nell'Antico Testamento e riguardano, poi, soltanto un determinato ciclo storico. Il racconto del « diluvio », va considerato come l'eco del ricordo delle catastrofi che distrussero le sedi originarie — artica e nordico-atlantica — della razza preistorica che ebbe in retaggio la tradizione primordiale unica, conducendo cosí ad una frattura e ad una dispersione. Su ciò cfr. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno* (cit.) e anche *Sintesi di dottrina della razza*, Milano, 1941.

mitica e teologico-dogmatica. Del resto, una simile veduta potrebbe essere in parte accettata dall'ortodossia cattolica, solo che essa intendesse in termini piú concreti quell'azione dello Spirito Santo che lungo la storia della Chiesa avrebbe sviluppato la « rivelazione » primitiva essendo invisibilmente e inspiratoriamente presente in ogni Concilio. Nel formarsi di ogni grande corrente di idee si deve tener conto di quanto può essere dovuto ad influenze del genere (ma in tal caso di altra natura) piú di quanto l'uomo comune può imaginare.

Dal punto di vista del cattolicesimo corrente una grave difficoltà per l'integrazione tradizionale di cui stiamo parlando riguarda il fondatore di questa stessa religione, Gesú Cristo, perché, come si è detto, l'idea che la sua persona, la sua missione e il suo messaggio di « salvezza » presentino un carattere unico e decisivo nella storia universale (donde, appunto, la pretesa esclusivistica del cattolicesimo) non può essere accettata, mentre essa costituisce il primo articolo di fede pel cristianesimo in genere.

La stessa concezione della funzione di salvatore o redentore del Gesú Cristo storico, nella misura in cui essa è presentata nei termini di una « espiazione vicaria », cioè della espiazione, da parte di un innocente, di colpe commesse da altri (in questo caso, del « peccato originale » gravante sul ceppo di Adamo), presenta una intrinseca assurdità. Il presupposto qui è evidentemente una concezione in fondo materialistica e deterministica del sovrasensibile. Infatti la teoria, che una colpa non possa essere cancellata se qualcuno non l'espia, implica il riconoscimento di una specie di determinismo o fatalismo, di una specie di *karma*: quasi che la colpa avesse creato una sorta di carica che in ogni caso *deve* scaricarsi, se non sull'uno, almeno sull'altro, tanto che il sacrificio di un innocente o di un estraneo può valere, oggettivamente, quanto l'espiazione nella persona del reo. Tutto ciò rientra in un ordine

di idee molto lontano da quella religione della grazia e della libertà sovrannaturale, che vorrebbe essere il cristianesimo in opposto all'antica religione ebraico-farisea della Legge. Già nei primi secoli gli avversari del cristianesimo rilevarono giustamente che se Dio voleva riscattare gli uomini avrebbe potuto farlo con un semplice atto di grazia e di potenza, senza esser costretto a sacrificare, in sede di espiazione vicaria, suo figlio, dando, con ciò, agli uomini l'occasione di compiere un nuovo orrendo delitto e come se la remissione fosse una legge ferrea, quasi fisica, contro cui Dio stesso non può nulla (1). Ciò dice delle difficoltà che sorgono per chi si tenga, nei riguardi della storia di Cristo, al punto di vista exoterico-religioso e non sappia separare, d'altra parte, il lato interno ed essenziale della dottrina da motivi che provengono da concezioni inferiori e che solo sulla base di esigenze sentimentali (sacrificio divino per l'umanità, amore, ecc.) sono potute passare in primo piano e costituirsi nello stesso cattolicesimo ad « articoli di fede ».

In relazione ai racconti dei Vangeli, il problema della realtà storica è, in fondo, irrilevante. Dal punto di vista qui considerato sarebbe importante piuttosto stabilire la misura in cui la vita di Gesú — allo stesso modo di diversi miti relativi a semidei o « eroi » del mondo pagano — può essere interpretata *anche* come una serie di simboli che si riferiscono a fasi, stati ed atti dello sviluppo dell'essere conforme ad una data via. Abbiamo detto « anche » perché nel caso di determinati avvenimenti o figure della storia certe occulte convergenze possono far sí che la realtà sia simbolo e che il simbolo sia realtà. Cosí la vita di un essere reale può avere simultaneamente il valore

(1) La legge delle espiazioni, che è un caso particolare di quella di causalità, ha effettivamente validità solo su di un certo piano della realtà, nel quale giustifica vari riti dei popoli antichi, che non erano superstizioni; non può valere, però, quella legge, con caratteri di ineluttabilità, per l'ordine divino, se in esso s'intende quello del vero sovrannaturale.

di una drammatizzazione o sensibilizzazione di insegnamenti metafisici, quasi come nelle rappresentazioni drammatiche dei Misteri classici, destinate a destare negli iniziandi emozioni profonde, atte ad avviarli a compiere essi stessi determinate trasformazioni del loro essere.

Solo che dal punto di vista esoterico ciò che negli eventuali incontri di simbolo e realtà ha piú valore, non è l'aspetto realtà — il quale, in questa prospettiva, ha un carattere strumentale e contingente — bensí l'aspetto simbolo, attraverso il quale si può giungere a qualcosa di universale, di superstorico e di illuminante.

Già dai Padri della Chiesa era stata concepita una interpretazione simbolica della materia dei Vangeli e in parte anche dell'Antico Testamento, ma essa si arrestò al piano morale e, al massimo, mistico-devozionale. Di ciò è stato anche il caso per la cosidetta « imitazione di Gesú », nella quale, a parte i fatti storici, Gesú viene presentato appunto come un modello da riprodurre, come l'indicatore di una via. È però da notare che l'attribuire a Gesú questo significato, trascurando la sua realtà storica e la credenza nella sua azione magica di redenzione dell'umanità, è stato dichiarato una eresia. Peraltro, anche nei riguardi della « imitazione di Cristo » e della utilizzazione di questa figura *sub specie interioritatis* bisogna tener sempre presente la distinzione fra il piano mistico-devozionale e il piano di una realizzazione metafisica, al quale ci si può anche innalzare, secondo le prospettive del « tradizionalismo integrale ». Resta tuttavia il fatto che in genere nel cristianesimo il piú alto ideale è sempre quello, in fondo morale e non ontologico, del Santo, della *sanctificatio,* e non di quella *divinificatio* a cui ancora fece talvolta cenno la patristica greca: è l'ideale della « salvezza » e non della « Grande Liberazione ».

Quanto all'interpretazione esoterica, in termini di « scienza spirituale », essa può dirsi inesistente nell'ortodossia,

e ciò già nei primi tempi; quasi esclusivamente, significati morali e allegorici sono stati considerati. Il senso della « Vergine », della cosidetta « immacolata concezione » (1) e della nascita del fanciullo divino (2), l'attesa del « Messia », la *curiosa* corrispondenza per cui Bethlem, luogo della nascita del Cristo, riporta a Bethel, nome dato da Giacobbe al luogo dove egli, dormendo sopra una *pietra*, ebbe la nota visione e la conoscenza della « soglia dei cieli »; il « camminar sulle Acque » (non privo di relazione con S. Cristoforo che fa passare il « fiume » al bambino Gesú); il cangiamento dell'acqua in vino; l'andar nel « deserto »; l'ascendere il « monte » e il parlar dal « monte »; poi, ancora, l'esser rivestito di un falso manto regale e l'esser poscia denudato; l'esser crocifisso in mezzo ad una *duplice* croce; il colpo di lancia al cuore, l'uscirne acqua e *rosso* sangue, l'oscurarsi del « cielo » e l'aprirsi della « terra »; l'« inferno » in cui Gesú scese per visitare, come Enea, i « morti »; il fatto che nessun cadavere fu piú trovato nel sepolcro, e il risorgere e l'ascendere nei « cieli », al che segue una discesa di Spirito santificante (Pentecoste)

(1) Anche la data del Natale può essere integrata in un insieme piú vasto con uno sfondo cosmico, dato che essa corrisponde approssimativamente a quella del solstizio d'inverno, punto della riascesa della luce nella vicenda dell'anno, vicenda la quale fece anche da base ad un simbolismo primordiale sacrale già nella preistoria nordico-atlantica. Al di fuori del cristianesimo si sa che la romanità « pagana », in una certa relazione col mithracismo, conobbe parimenti quella data, come *Natalis Domini* = *Natalis Solis Invicti*.

(2) L'interpretazione letterale di essa, che è articolo di fede nel comune cristianesimo e che costituisce la base della mariolatria o « culto mariano », comporta l'assurdità del piú opaco exoterismo. A parte l'accentuazione del tema sessuale in relazione all'esaltazione della verginità fisica, non si vede perché si dovesse ricorrere ad una famiglia anormale nella quale una donna regolarmente sposata resta vergine, né è indicato nei Vangeli alcun titolo eccezionale di merito e di eccellenza per cui questa « Vergine », Maria, dovesse venir prescelta, e dopo la semplice strumentalità di esser servita per l'incarnazione, sia stata innalzata a figura divina e a « Regina dei Cieli », con tutti gli attributi che si trovano nella liturgia cattolica. Il fatto è che in Maria è ripullulato un mitologhema già esistente nella preistoria mediterranea (corrispondenze della Madre col fanciullo divino anche nell'antica iconografia egizia) in un quadro prevalentemente « ginecocratico ».

e il dono delle lingue; che cosa siano il corpo spirituale e la « resurrezione della carne », l'acqua che toglie in eterno la « sete », il battesimo, non piú secondo acqua ma secondo « Fuoco » e « Spirito » e, infine, il « non aver infrante le ossa » e il « giudicare i vivi e i morti »; perché dodici siano i discepoli di Gesú, tre i Re Magi (e quale sia il vero significato di essi), quaranta i giorni e le notti del ritiro nel « deserto » e quaranta — di nuovo — le ore di giacenza nel sepolcro — e via dicendo: dare una spiegazione a tutto ciò *sub specie interioritatis* collegandolo sistematicamente ad un corpo di dottrina esoterica, è un còmpito che non si può assolvere finché ci si tenga fermi alle limitazioni della fede, della devozione e di quant'altro è proprio alla semplice coscienza religiosa

Forse una breve messa a punto è opportuna per quel che riguarda i « miracoli », anche perché, come si è detto, per lo spiritualismo moderno è soprattutto il « miracoloso » che fa colpo. Ammettere la realtà dei miracoli, a partire da quelli di Gesú, non è andar troppo oltre. È noto che i rappresentanti dell'antica tradizione romana non dai miracoli attribuiti al Cristo traevano un motivo di scandalo o di stupore: nelle antiche civiltà, sono state sempre ammesse alcune possibilità estranormali, suscettibili anche di una scienza *sui generis* (magia in senso stretto), per la produzione di certi « fenomeni »; e non v'è che il « libero pensatore » di ieri a fare una gran quistione per cose del genere, come pure non v'è che il popolino a trarre dal « miracolo » il motivo di una fede. Ma il cattolicesimo giustamente non si accontenta di ciò. Esso distingue fra miracoli e miracoli, e non pone come criterio il « fenomeno », ma la causa che — come noi già lo rilevammo a proposito dello spiritismo — può essere molto diversa anche per uno stesso fenomeno. Senonché, quanto al criterio per la distinzione, il cattolicesimo resta in una posizione debole. Dire che i fenomeni « occulti » sono do-

vuti a forze diaboliche o a forze latenti, ma pur sempre « naturali », dell'uomo o delle cose, mentre il vero miracolo è dovuto a « Dio », non è cosa che possa fornire praticamente un criterio sicuro: fra l'altro, bisognerebbe cominciare col precisare oggettivamente quali limiti abbia la « natura », e non ricordare quel che è detto nei Vangeli, vale a dire che l'Anticristo avrà capacità di produrre « segni » di egual potenza di quelli del « Figlio dell'Uomo ». Porre, d'altra parte, la condizione, che il fenomeno abbia scopi etici o convertitorî significa finire in un livello piuttosto basso. L'unico elemento di una certa consistenza è la richiesta di un significato, di una forza illuminante, che si leghi al fenomeno in modo essenziale e, inoltre, la relazione ad una personalità davvero superiore (1).

Ciò avvia al criterio proprio al punto di vista metafisico, secondo il quale *un fenomeno è veramente « sovrannaturale » quando presenti simultaneamente, come parti inscindibili di un tutto, tre aspetti: magico, simbolico e di interna trasfigurazione*. Si può spiegare ciò con un esempio. « Camminare sulle Acque » è un simbolo esoterico, non proprio al solo cristianesimo, per un determinato significato e per una determinata condizione di esistenza. *Sopra* alle « acque », equivale a sopra la « fiumana delle forme », sopra al modo d'essere delle nature soggette al divenire, composte di un desiderio che ne altera la vita e le priva di ogni stabilità. Ora, è possibile pensare che in determinate circostanze la realizzazione integrale del significato di quel simbolo da parte di una personalità si accompagni alla realizzazione di un potere magico, il quale conferisce la possibilità effettiva di camminar sull'acqua senza affondare, di guisa che il simbolo si trasmuta in un fatto, il quale a sua volta è simbolo, e si fa segno e testimo-

(1) Sulla distinzione fra fenomeni psichici e miracoli dal punto di vista cattolico si può cfr. il libro dei gesuita G. BILCHMAIR, *Okkultismus und Seelsorge*, Innsbruck, 1926, dove si trovano anche alcune giuste critiche alle varie forme dello spiritualismo moderno.

nianza illuminante di una realtà e di una legge d'ordine superiore. Si sa che l'esempio scelto corrisponde ad uno dei prodigi dei Vangeli. Altri del medesimo tipo se ne potrebbero trovare sia in essi, sia in testi di altre tradizioni (1). È alla capacità di comprendere le cose da un simile punto di vista che dovrebbe innalzarsi chi vuole scoprire il contenuto metafisico latente nella « storia sacra » insegnata dal cattolicesimo e giungere al senso di ciò che in essa è veramente « sovrannaturale » e non fenomenistico. Questi potrebbe allora imparare a leggere, oltre che nei Vangeli e nella Bibbia, anche in molti dogmi e in molte dottrine teologiche cattoliche: potrebbe intendere anche che — come il Guénon ha rilevato — molto di ciò che è stato detto teologicamente per gli angeli vale metafisicamente per gli stati trascendenti della coscienza ai quali può condurre l'ascesi, il risveglio e la rinascita interiore; mentre i « demoni » simboleggiano forze e stati al disotto del livello umano.

In un esame del cattolicesimo ci si dovrebbe inoltre render conto di tutto quel che in esso, di là dalla sua parte dottrinale, per avere un senso e una portata oggettiva, rimanderebbe alla *magia* in senso stretto. La magia si basa sull'esistenza di forze sottili, di carattere psichico e vitale, e sulla possibilità di una tecnica che può agire su di esse e con esse con lo stesso carattere di necessità e di impersonalità, e con la stessa indipendenza da doti morali nell'oggetto e nel soggetto, che la tecnica delle forze materiali presenta. Ora tali caratteri sono visibili in ciò che ortodossamente si attribuisce ai riti e ai sacramenti del cattolicesimo, nei quali invero nulla è « arbitrario » e « formale ». Si pensi al rito del battesimo, ritenuto capace di indurre un principio di vita sovrannaturale in chi lo su-

(1) Cfr. su ciò EVOLA, *La dottrina del risveglio,* cit., ove sono indicati altri esempî, con la distinzione, fatta in proposito dal buddhismo, fra miracoli « arii » (nobili, santi) e « non-arii ».

bisce, al di fuori di qualsiasi sua intenzione o merito; alla qualità stabilita dalla ordinazione del sacerdote, che non è distrutta anche quando questi si macchi di indegnità morali; infine, al potere della assoluzione, ordinaria e *in extremis,* che è quello, in fondo, di dominare e sospendere la legge chiamata, nella tradizione indú, del *karma.* Questi non sono che alcuni casi, nei quali il cattolicesimo rimanderebbe ad un piano di *oggettività spirituale,* superiore all'irrealismo della sentimentalità e della moralità umana: al piano, appunto, della magia. Senza un riferimento del genere la difesa del cattolicesimo contro chi, con la mentalità profana e razionalistica dei moderni, accusi il lato superstizioso e perfino « immorale » di questo suo aspetto sacramentalistico non può essere che assai debole.

Ma è difficile che un cattolico possa assumere un simile punto di vista. Vi è piuttosto da pensare che tutto ciò che è rito e sacramento, quand'anche abbia avuto una vera potenzialità « magica », l'abbia perduta e nel cattolicesimo si resti sul piano di fac-simili religiosi che solo formalmente ripetono la struttura dei riti magici o iniziatici.

Proprio in questo contesto va esaminata la dottrina cattolica dei cosidetti effetti *ex opere operato.* Di rigore, questa dottrina, se rettamente intesa, statuisce l'anzidetto carattere oggettivo delle forze che agiscono nel rito, la quali, una volta stabilite le condizioni richieste, agiscono da sé stesse, creano un effetto necessario, indipendente dall'operatore (non *ex opere operantis*) quasi come nel caso di un fenomeno naturale. Però, come per la produzione appunto dei fenomeni naturali, cosí anche qui certe premesse occorre bene che siano presenti. Le strutture del rito, in sé stesse, sono inefficaci quanto le articolazioni e i meccanismi di un motore, in cui non sia portata l'energia elettrica. Per agire, cioè per creare certi effetti psichici coscienti o infracoscienti, il rito occorre che sia *vitalizzato,*

ossia che esista uno stato di rapporto con quel piano sovrasensibile, il quale fornisce simultaneamente la conoscenza dei simboli primordiali e non-umani e la forza magica che appunto dà efficacia alle operazioni rituali: e, in un aspetto di essa, nella nozione di « Spirito Santo », specie se riportata alle origini quando non era stata ancora teologizzata, non è che si tratti di altro. Senza di ciò, il *corpus* rituale e sacramentale è una semplice sovrastruttura — ed allora tanto vale mettere in primo piano tutto ciò che è semplice religione, « fede » e moralità, come ha fatto con coerenza il protestantesimo accantonando il resto.

Il rapporto col piano metafisico in modo irregolare e sporadico può avvenire attraverso stati di esaltazione, di « sacro entusiasmo » dell'anima, sempre che si mantenga un orientamento adeguato, tale da preservare dall'evocazione di forze invisibili, ma di carattere inferiore. In via regolare, e quando si tratta di una tradizione, occorre invece chi faccia da stabile e cosciente ponte fra il visibile e l'invisibile, fra il naturale e il sovrannaturale, fra l'uomo e il divino. Secondo l'etimologia della stessa parola, tale era il *pontifex* (= facitore di ponti). Il *pontifex* costituiva precisamente il punto di contatto che rendeva possibile il manifestarsi di influenze efficaci e reali dall'alto nel mondo degli uomini. E la catena dei pontefici — che nelle forme superiori e piú originarie della civiltà tradizionale faceva tutt'uno con la catena dei rappresentanti della « regalità divina » — garantiva la continuità e la perennità di questo contatto, costituiva l'asse della *tradizione* in senso letterale, cioè della trasmissione di una « presenza » e di una forza sacra vivificante e illuminante (1), di cui, per partecipazione, poteva beneficiare un corpo sacrale regolar-

(1) Quel che nel cristianesimo è lo « Spirito Santo », dimorante nella Chiesa, è la *shekinah* della Kabbala (kabbala, fra l'altro, letteralmente vuol dire appunto « trasmissione »), il *prâna* o *brahman* portato dalla casta brahmânica, la « gloria » — *hvarenô* — rivestita come un « fuoco celeste » di « vittoria » dai re iranici, e via dicendo. Data la natura della

mente ordinato, forza senza la quale, come si è detto, ogni rito è inoperante e decade a mera cerimonia o simbolo.

Nominalmente il pontificato, istituzione già esistita nella romanità antica, fa parte del cattolicesimo, sta al centro della Chiesa e al vertice delle sue gerarchie. Ma è da chiedersi che cosa sussiste, in esso, della sua funzione originaria e della tradizione complessiva. La speranza profetica di un Gioacchino da Fiore nella venuta di « papa angelico » avente quasi i tratti di un iniziato e inaugurante un nuovo « Regno », quello dello Spirito Santo vivente, agente e vivificante, è rimasta purtroppo una utopia. E se vogliamo rifarci alle contingenze dei tempi ultimi, soprattutto le figure dei due ultimi pontefici, Giovanni XXIII e Paolo VI, col clima di « aggiornamento » e di modernizzazione, con l'avversione crescente per l'« integralismo » cattolico e per i cosidetti « residui medievalistici » sembrano suggellare definitivamente un bilancio disastroso.

Cosí le condizioni date le quali si potrebbe dare una qualche risposta positiva alla quistione da noi formulata al principio, a quella della suscettibilità del cattolicesimo di fornire ciò che da molti è stato cercato altrove e che cosí spesso li ha spinti nelle confusioni e negli errori del neo-spiritualismo, appaiono essere inesistenti, almeno se si considera in un vasto quadro il problema. Dopo quanto si è detto, è problematico che malgrado tutto la Chiesa, « corpo mistico del Cristo », sia la portatrice e l'amministratrice di una vera potenza sovrannaturale oggettivamente agente attraverso riti e sacramenti, di cui possa beneficiare chi ne divenga membro, aspirando tuttavia a esperienze di là da quanto è religione confessionale e non vedendo nella cosidetta « santità » il fine supremo.

presente opera si deve tralasciare la considerazione dei rapporti della spiritualità e tradizione regale con la spiritualità e tradizione sacerdotale. Su ciò, cfr. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno* (cit.). Considerazioni del genere non possono non mettere in luce la funzione anche negativa che cristianesimo e cattolicesimo ebbero nel mondo occidentale, quali forze storiche.

Si è però riconosciuto che il cattolicesimo contiene, malgrado tutto, tracce di una sapienza che possono servire da base per una assunzione « esoterica » di varî contenuti da parte dell'una o dell'altra personalità nell'accennato quadro del « tradizionalismo integrale », valendo allora come parola d'ordine ciò che ebbe a dire un esponente di questa corrente: « Il fatto che i rappresentanti della Chiesa cattolica capiscano cosí poco delle loro stesse dottrine [ci si riferisce alla dimensione interna di esse] non deve far sí che noi stessi si dimostri la stessa incomprensione ». Altrimenti si presentano tutti gli impedimenti e tutte le limitazioni difficilmente rimovibili, in precedenza considerati. A prescindere dal cattolicesimo secolare, ci si potrebbe riferire all'ascetica cattolica con riguardo soprattutto per antiche tradizioni monastiche, per quel che concerne se non una iniziazione, almeno una disciplina interiore che riguarda un avviamento alla trascendenza, un approccio al sovrannaturale. Ma anche qui s'imporrebbe un faticoso lavoro di purificazione e di essenzializzazione, data la compresenza di elementi devozionali e di complessi specificamente cristiani, per cui forse è difficile raccogliere strumenti validi per l'azione interiore senza la conoscenza anche di ciò che altre tradizioni offrono.

Un cattolicesimo che si innalzi al livello di una tradizione veramente universale, unanime e perenne, ove la fede possa integrarsi in realizzazione metafisica, il simbolo in via di risveglio, il rito e il sacramento in azione di potenza, il dogma in espressione di una conoscenza assoluta e infallibile perché non-umana e come tale vivente in esseri disciolttisi dal vincolo terrestre attraverso una ascesi, ove il pontificato rivesta la sua funzione mediatrice originaria — un tale cattolicesimo potrebbe soppiantare ogni « spiritualismo » presente o futuro.

Ma osservando la realtà, questo è forse qualcosa di piú di un sogno?

VIII

IL PRIMITIVISMO — GLI OSSESSI — IL « SUPERUOMO »

L'argomento di questo capitolo sembrerà non avere una diretta attinenza con lo « spiritualismo ». Come punto di partenza considereremo infatti un atteggiamento che, in apparenza, costituisce l'opposto di esso, cioè il *rivolgimento naturalistico* di una gran parte dell'umanità occidentale, e, in sèguito, avremo da trattare idee, che sembrano rientrare, piuttosto, nell'àmbito filosofico. Qui si tratta tuttavia di esperienze, le estreme conseguenze delle quali si vedrà che riportano in un dominio, in cui si presentano pericoli analoghi a quelli delle evocazioni spiritualiste. Inoltre alcune delle considerazioni che qui svolgeremo varranno a chiarire ulteriormente diversi punti già accennati, mentre costituiranno un naturale passaggio alla materia da trattare nel prossimo capitolo.

Anzitutto vi è da rilevare la singolare facilità con cui l'uomo occidentale si è assuefatto ad un concetto sempre piú degradato di sé. Per primo, egli ha di buon grado accettato l'idea di essere una semplice « creatura », come tale separata da una distanza invalicabile dal suo creatore e dal principio di ogni realtà. In secondo luogo, con la Rinascenza e l'Umanesimo, egli si è sempre piú assuefatto all'idea di appartenere unicamente a questa terra, anche se

come essere munito di una coscienza superiore e di ogni specie di facoltà creative nel campo del pensiero e delle arti. Infine, sono bastati pochi decenni di scientismo, di darwinismo e di evoluzionismo affinché l'uomo occidentale, in una forte maggioranza di casi, abbia creduto sul serio di essere nulla di piú che l'esemplare di una data specie biologica, se si vuole, alla testa della selezione naturale, ma senza una qualsiasi differenza sostanziale rispetto alle varie altre specie animali.

Questa riduzione non è però cosa che poteva andare da sé, che potesse avvenire senza produrre crisi e sconvolgimenti interni piú o meno gravi. In varî casi è apparso chiaro che si era imboccata una via chiusa e che una tale chiusura era anzi di quelle che producono i corti circuiti.

Tutto questo, come premessa generale. Ed ora, come primo fenomeno, considereremo il *ritorno alla natura.* Il ritorno alla natura, quale si è verificato nei tempi piú recenti, nella sua essenza rappresenta una forma di evasione e rimanda esso stesso a suggestioni convenute e a oscure influenze. La cosa è cominciata alla vigilia della Rivoluzione Francese con l'Illuminismo e l'Enciclopedismo. In quel periodo è stato diffuso il mito di una natura concepita come l'ordine normale, sano e saggio, al quale l'uomo appartiene di fatto e di diritto; ordine, di fronte al quale la civiltà con tutte le sue leggi e le sue forme positive di organizzazione politica rappresenterebbe qualcosa di artificiale e di deleterio. È qui che per la prima volta è venuto fuori il concetto del « buon selvaggio » con la relativa esaltazione dei popoli ancora viventi in contatto diretto con la « natura ».

Come tutti i miti dell'Illuminismo, anche questo obbedí ad una suggestione diffusa nell'ambiente in vista di scopi pratici precisi. Questa teoria « naturalistica », che come parte integrante ebbe la ripresa della teoria del co-

sidetto « diritto naturale », in realtà gettò quasi subito la maschera palesandosi come uno strumento della sovversione. la quale ora scendeva in campo per minare e scalzare tutte quelle residuali forme di autorità e di organizzazione tradizionale, che ancora davano sostegno all'uomo occidentale quale personalità. Si tratta dunque di una influenza disgregatrice, solidale con le varie altre di tipo diverso cui avemmo già occasione di accennare. La cosa può essere chiarita mediante un breve cenno sul diritto naturale, che fece piú o meno da fondamento alla famigerata proclamazione giacobina dei « diritti dell'uomo e del cittadino ». La ripresa e l'affermazione di un tale diritto costituisce un fenomeno di regressione e di primitivismo. La formulazione classica data al diritto naturale da Ulpiano e la stessa utilizzazione che talvolta ha fatto di esso la Chiesa Cattolica non impediscono infatti all'occhio esperto di riconoscerne l'origine spuria. È merito di un geniale studioso del mondo delle origini, di J. J. Bachofen, l'aver messo ben in rilievo che la concezione dell'uguaglianza naturalistica di tutti gli esseri umani con i relativi corollarî giuridici e sociologici in realtà rimanda alla « verità » propria solo a civiltà matriarcali, alle quali l'idea del vero sovrannaturale era estranea e che costituirono una specie di substrato, di contro al quale presero forma, per opera di altre razze, le civiltà di tipo uranico e virile. Queste civiltà conobbero ed affermarono una assai diversa idea del diritto nei riguardi delle loro organizzazioni sociali ben differenziate. annunciando in pari tempo l'ideale vero, eroico e antinaturalistico, della personalità (1). Da ciò si può dunque vedere a che conduca la ripresa, oculatamente suggerita, del « diritto naturale », supposto come quello universale e originario proprio ad « ogni essere avente sembiante umano »,

(1) Cfr. J. J. BACHOFEN, *Das Mutterecht*, Basel, 1870. ed ancne il nostro saggio, *Ist das « römische Recht » römisch?*, in *Europäische Revue*, n. 3, 1942.

laddove esso parve evidente solo all'interno di una certa umanità inferiore.

Questo riguarda un lato del rivolgimento naturalistico. Per un altro lato dèvesi peraltro rilevare, che le cose stanno esattamente al contrario di come le prospetta la suaccennata mitologia illuminista, e cioè: proprio la « natura » che fu esaltata e alla quale si volle che l'uomo tornasse per ridivenire sano e normale, è qualcosa di artificiale e di astratto. Essa infatti non è né la natura come *cosmos*, come ente vivo compenetrato di significati e di energie sovrasensibili quale l'uomo tradizionale antico poteva ancora percepirla e concepirla, né quella particolare dimensione del tutto, di cui abbiamo parlato nel primo capitolo. Essa è essenzialmente una costruzione razionalistica. Per l'uomo moderno normale questa natura è, e non può che essere, un insieme di forme disanimate e di forze fisiche, qualcosa di esteriore e di avulso dal tutto, qualcosa, dunque, in cui ci si può sentire a casa solo se si opera in sé una analoga separazione e disintegrazione dell'unità spirituale della personalità e si concentra il senso di sé appunto sulla parte fisica del proprio essere. È cosí che anche quando il mito razionalistico della « natura » esaurí il suo originario còmpito sovversivo, le forme moderne della sua ripresa in senso attivistico, salutistico e perfino sportivo accusano parimenti un processo di regressione; esse hanno per intimo presupposto il bisogno di scaricarsi dal peso di tensioni spirituali insostenibili o, almeno, disturbatrici. Che questo ritorno dell'uomo moderno alla natura, il quale in certi casi conduce fino ad una specie di infatuazione, possa accompagnarsi ad una distensione, ad un rinvigorimento e quasi ad una galvanizzazione biologica; che quindi questo rivolgimento possa apparire come positivo e da propiziarsi in larga scala a coloro per i quali una specie di zootecnica esaurisce l'essenza dello sviluppo umano — tutto ciò è comprensibile ma non tocca affatto il nucleo della cosa. Le il-

lusioni qui possono nascere solo se si consente a non considerare l'uomo sulla base dei valori della personalità, ma dello stato dei suoi « nervi » e del suo organismo fisico, gli uni e l'altro piú o meno rovinati nella vita delle città moderne e bisognosi di rintegrazione e di compensazioni biologiche. Questo, in molti casi, è però solo il lato piú esteriore di un processo che ha anche una sua controparte interna, sottile, considerando la quale non c'è nulla da modificare a ciò che si è detto or ora. E la cosa diviene assai visibile quando si consideri il tipo umano che prende forma sulla direzione naturistico-sportiva moderna: è un tipo indiscutibilmente primitivistico e regredito, tanto virile e atletico nel suo corpo quanto eunuco e svuotato nello spirito (1).

Se la ripresa illuministica del « diritto naturale », secondo il già detto, rappresenta un primitivismo, il mito enciclopedista del « buon selvaggio » fu precursore per un'altra specie di primitivismo, nel punto in cui dei selvaggi non si ebbero piú nozioni vaghe ma essi cominciarono ad esser studiati da vicino. Il nuovo mito che ne nacque è che i popoli selvaggi sarebbero i popoli « primitivi », cioè resti sussistenti dell'umanità quale era originariamente. Essi sarebbero dunque i nostri antenati rimasti, grazie a circostanze speciali, allo stato quasi puro.

A dir vero, spesso qui è intervenuto il mito progressista: l'umanità civilizzata di oggi si sarebbe « evoluta » da quello stato primitivo. Ma non sempre si pensa cosí, specie da quando, per merito delle opere magistrali del Durkheim e del Lévi-Bruhl, si è constatato che mentalità « primitiva » e mentalità moderna, o « civilizzata », non rappresentano due « gradi evolutivi » ma sono due mentalità essenzialmente eterogenee, irriducibili l'una all'altra.

(1) Interessante è il confronto fra il concetto moderno di sport e ciò che ne fu la corrispondenza nell'antichità, i « giuochi » e le varietà dell'azione nei *certamina,* nei ludi sacrali. Su ciò, cfr. EVOLA, *Rivolta contro il mondo moderno,* cit., I, c. 10.

La verità vera non corrisponde tuttavia né all'uno né all'altro punto di vista e, di nuovo, dopo De Maistre è il Guénon che ha contribuito a metterla bene in luce. Sia come razza biologica che come civiltà i selvaggi, nella gran parte dei casi, sono residui crepuscolari di cicli di una umanità cosí antica, che di essa spesso si sono perduti perfino il nome e il ricordo. Cosí essi non rappresentano il principio, ma la fine di un ciclo; non la gioventú, ma l'estrema senilità. Sono ultime propaggini degenerescenti, quindi proprio l'opposto di « primitivi » nel senso di popoli originarî.

Quanto ai rapporti fra la *vera* umanità delle origini e l'umanità non già « evoluta », ma normale, essi presentano un assai piú alto grado di continuità, di quanto si possa credere. Qui per umanità normale s'intende quella corrispondente alle grandi civiltà tradizionali, le quali fin nei tempi storici sia in sede di sensibilità che di concezione del mondo e di istituzioni conservarono il retaggio del mondo scomparso delle origini.

Cosí stando le cose, ognuno può vedere le conseguenze derivanti da un rifarsi ai presunti primitivi come agli antenati di una umanità non diciamo superiore, ma anche semplicemente normale. Qui lasceremo da parte quanto è derivato dal primitivismo nell'àmbito di certa arte moderna, la quale in alcuni casi, specie come musica e danza, non ha mancato di avere anche vaste ripercussioni collettive; lasceremo anche da parte alcune conseguenze di ordine politico-sociale (negli Stati Uniti vi è chi ha pensato sul serio che l'influenza negra abbia un'azione di ravvivamento sulla razza e la civiltà di quel continente tanto da battersi per il cosidetto « integrazionismo » e contro il « razzismo » dei Bianchi) (1). Noi porteremo invece l'at-

(1) In questo caso specifico si può tuttavia parlare di affinità elettive. Un altro degli errori dei nostri giorni è di considerare i Nord-Americani come un « popolo giovane », laddove essi sono da riportarsi all'ultima pro-

tenzione su certe correnti e scuole contemporanee, mettendo per es. in rilievo che senza queste superstizioni primitiviste sarebbe mancato il suolo stesso per aberranti interpretazioni come quelle svolte dal Freud nel suo libro « *Totem e tabú* » o anche in « *Psicologia collettiva e analisi dell'Io* ». Si sa infatti quale è il senso di tali interpretazioni: vi è prima l'idea di Darwin, che la cosidetta « orda primordiale » rappresenti la forma originaria di associazione umana; poi vi è la convinzione che alcune forme della vita selvaggia, esse stesse deformate per via della interpretazione sessualistica psicanalitica, rappresentino l'eredità primaria che ogni persona è tenuta a portare con sé e che essa sola fornirebbe il principio esplicativo per i raggruppamenti collettivi (1).

Su di una linea analoga, seppure non cosí in basso, si muovono le cosidette interpretazioni « sociologiche » e « etnologiche » delle religioni, che parimenti si risolvono in una miope riduzione del superiore all'inferiore e fanno largo uso di un materiale altrettanto spurio e degradato. La cosa si è estesa al dominio della mitologia e della simbologia. Fa proprio pena vedere che ricercatori contemporanei di tale dominio, i quali vogliono allontanarsi dalle precedenti triviali interpretazioni naturalistiche (miti e simboli quali mere allegorie dei fenomeni naturali), non sanno metter mano che, appunto, al cosidetto materiale etnologico, composto massimamente dai residui rappresentati dalle tradizioni dei selvaggi e dal *folklore,* associandovi eventualmente la teoria dell'« inconscio collettivo » (co-

paggine e quasi al rigurgito delle antiche razze europee. È cosí che chi ha lo sguardo buono non vede una gioventú, bensí un *infantilismo,* nel senso delle regressioni che avvengono nella senilità, in aspetti molteplici dell'anima americana. Non fa dunque meraviglia che i due estremi di un ciclo s'incontrino.

(1) Un « capolavoro » in questa direzione è il libro: VERGIN, *Das unbewusste Europa* (Wien, 1926), ove le varie idee politiche europee sono interpretate come effetto di riemergenze dei « complessi » della psiche infantile e della psiche dei selvaggi.

me succede nello Jung), la quale rimanda essa stessa a strati primitivistici e « vitali » dell'essere umano.

Un esempio potrà chiarire a che possono condurre tali errori. In una delle sue polemiche, il neo-paganesimo tedesco ebbe ad accusare la Chiesa cattolica di ridursi, nella sua essenza, ad una comunità incentrata superstiziosamente nella figura di un *medicine-man* onnipotente, il che vale quanto dire di uno stregone dei selvaggi. Con ciò si è voluto significare che l'idea pontificale e la dottrina del rito nel cattolicesimo vanno spiegate appunto come sopravvivenze o trasposizioni di superstizioni magiche dei selvaggi. È esattamente l'opposto della via giusta. La via giusta sarebbe infatti consistita nel cogliere il significato che date idee conservano in alcune tradizioni superiori, nel considerare questo significato come l'elemento primario e, partendo da esso, nello spiegare per via di quali processi involutivi si è giunti alle superstizioni o al tenebroso psichismo dei selvaggi e dei loro *medicine-men*.

Poiché si è accennato al neo-paganesimo della Germania di ieri, esso può servirci per additare un secondo caso di deviazione primitivistica, la portata del quale non è purtroppo rimasta chiusa nel campo delle teorie. Una certa corrente germanistica è stata indotta a considerare come tradizione germanica originaria un insieme di vedute e un clima che, a parte le aggiunte gratuite, furono caratteristiche solo per una fase di declino della tradizione nordica primordiale e, rispetto a questa, ebbero parimenti il senso di residui. Si tratta essenzialmente del *pathos* del « crepuscolo degli dèi » e del cosidetto « eroismo tragico », rilevabile soprattutto nell'epopea dei Nibelunghi e in alcuni frammenti degli Edda, se presi isolatamente. È quasi come una volontà eroica che sa della propria disfatta, ma pure vi va incontro, sentendola come un destino che si deve assumere e realizzare. Ora, sarebbe interessante vedere per quali vie queste vedute prive di luce, dopo la

fase della diffusione attraverso il wagnerismo, uscendo dall'àmbito delle esercitazioni germanistiche siano passate nella subcoscienza collettiva della Germania di ieri e non siano state prive di relazione con la sua catastrofe. Non vi è persona munita di sensibilità affinata che non abbia infatti avvertito questa atmosfera da « crepuscolo degli eroi » e di un « eroismo tragico » privo di vie d'uscita in molte manifestazioni di massa del nazionalsocialismo come oscuro presagio di una direzione fatale, in manifestazioni realizzantisi nel segno di una presunta ripresa dell'idea nordico-germanica e nelle quali, d'altra parte, i processi « estatici » nel senso già detto ebbero una parte di primo piano. Che anche negli abbozzi di dottrina quella corrente del « paganesimo » seppe riprendere ed affermare solo elementi spuri e degradati, i quali già furono prezioso incentivo per la polemica settaria dell'apologetica cristiana contro il mondo tradizionale antico — ciò è stato da noi già indicato in altra nostra opera (1). In essa abbiamo anche mostrato come il risultato sia stato un miscuglio di naturalismo e di razionalismo che ricorda non poco proprio il mito illuministico della « Natura ». Questi stessi caratteri ibridi, del resto, li ha mostrati un certo razzismo associatosi al neo-paganesimo, nel quale il concetto qualitativo e aristocratico di razza è stato degradato in qualcosa di oscillante fra il biologismo scientista moderno e un mito nazionalistico collettivistico. Ma non è questo il luogo per soffermarci su tale argomento, già da noi trattato in altre occasioni.

* * *

Fin qui abbiamo considerato alcuni sviluppi del mito naturalistico che si sono risolti, dal punto di vista dei va-

(1) *Sintesi di dottrina della razza,* Milano, 1943.

lori della personalità, in uno sfaldamento regressivo. Ora dobbiamo considerare e seguire un'altra possibilità, e cioè il caso di coloro che, una volta fatto proprio il mito naturalistico, tengono fermo, affermano la personalità e conducono questa affermazione fino ad estreme conseguenze.

Il Merejkowskij ha rilevato che l'affermarsi, in Occidente, del cristianesimo nei suoi aspetti rinunciatarî, monastici e nemici della vita ha propiziato, alla fine, per reazione, lo sviluppo di una tendenza immanentistica, umanistica e naturalistica altrettanto unilaterale: in Occidente ci si è dati a considerare e ad esaltare sempre piú l'uomo, a spostare in lui il centro e il criterio di ogni valore, a glorificare la « vita » e l'aldiquà. Di fronte al Cristo è cosí sorto l'Anticristo; all'epoca del Dio-uomo è subentrata quella dell'Uomo-dio che culmina nella dottrina del *Superuomo*. Circa questa dottrina, il Merejkowskij si riferisce soprattutto a Federico Nietzsche e a Fedoro Dostojewskij (1).

Questo inquadramento è esatto ed anche il riferimento a questi due autori è acconcio. Soprattutto Nietzsche non va considerato un pensatore isolato, ma una figura simbolica; nelle varie tappe del suo pensiero o, per dir meglio, della sua esperienza possono riconoscersi le tappe stesse di questa via calcata dall'uomo occidentale moderno, cosí come anche il senso ultimo di essa, dai piú non percepito distintamente (2). Quanto a Dostojewskij, le idee che egli, figura essa stessa tragica e dilacerata, proietta nei

(1) D. MEREJKOWSKIJ, *Tolstoi e Dostojewskij*, trad. it. 2ª ed., Laterza, Bari, 1947.

(2) Cfr. R. REININGER, F. *Nietzsches Kampf um den Sinn des Lebens* (Wien-Leipzig, 1925), p. 37: « La persona [di Nietzsche] è in pari tempo una causa. È la causa dell'uomo moderno, per la quale qui si combatte, di quest'uomo che, sradicato dal sacro suolo della tradizione... cerca sé stesso, cioè vuol riconquistare un senso soddisfacente per la sua esistenza ormai rimessa interamente a sé stessa ». L'opera del Reininger è uscita anche in traduzione italiana con una nostra introduzione, col titolo *Nietzsche e il senso della vita* (ed. Volpe, Roma, 1971).

personaggi piú significativi dei suoi romanzi hanno relazione soprattutto con quel senso ultimo e con quel punto-limite della via dell'immanenza.

Delle dottrine di Nietzsche qui metteremo in rilievo solo alcuni punti aventi relazione diretta con l'argomento che stiamo trattando. Per piú ampi sviluppi, rimandiamo ad un'altra nostra opera (1).

Nietzsche ci si presenta come una figura tipicamente moderna, ci si presenta cioè come una personalità fortemente delineata, però completamente priva del senso, che la personalità stessa è solo l'espressione contingente di un superiore principio. Cosí in lui si è realizzata una specie di circuito chiuso nel quale la forza si accumula, si differenzia, si esaspera e cerca disperatamente una liberazione. Per le grandi tradizioni spirituali del passato Nietzsche non ebbe effettivamente quasi nessuna comprensione. Non ci riferiamo, qui, alla sua violenta polemica anticristiana, in parte giustificata, e spiegabile nei termini di quella reazione, di cui si è già detto. Ma anche il lato piú profondo, metafisico, delle tradizioni classiche per le quali egli pur ebbe tanto interesse, gli sfuggí, a tacer poi di certi suoi apprezzamenti, come quelli circa il buddhismo. Nietzsche incarna dunque il tipo di coloro che hanno voluto essere « liberi » quali individui umani e che sono stati lasciati andare sino in fondo in questa loro vocazione. Dopo che il santo eremita ha parlato, lo Zarathustra nietzschiano, allontanandosi, dice: « È davvero possibile che quest'uomo ancora non sappia? *Non sappia che Dio è morto*? ». Non si potrebbe indicare in modo piú suggestivo il punto di partenza.

« *La nascita della tragedia* » è una delle primissime opere di Nietzsche, che tuttavia contiene già l'essenza di tutti i successivi sviluppi della sua esperienza. Nietzsche allora

(1) *Cavalcare la Tigre*, 2ª ed., Milano, 1971.

aveva preso come base la concezione schopenhaueriana del mondo. Schopenhauer aveva affermato che la sostanza piú profonda del mondo è la « volontà », *der Wille*. A dir vero, egli avrebbe dovuto parlare di « desiderio », perché si tratta di una volontà cieca, bramosa, insaziabile, avente per legge la necessità. Questa brama non ha nulla fuori di sé, ha dunque solo sé stessa per proprio oggetto, si ciba, per cosí dire, di sé stessa e cosí è affetta da una fondamentale dilacerazione e contradizione. Qui si ravvisa abbastanza chiaramente una trascrizione filosofica di nozioni tradizionali da noi già ricordate, soprattutto di quelle del *samsâra* e dell'*appetitus primigenius*. Solo che questa non viene concepita come una legge valida unicamente per un modo di essere, per uno stato, per una « regione » del mondo, bensí come un principio universale. Però, come è noto, Schopenhauer cade in contradizione con sé stesso nel punto di concepire, per la brama, la possibilità di negare, di superare sé stessa. Peraltro, solo a questo punto, cioè con riferimento a questa possibilità, si può parlare di « volontà » in senso proprio, quale facoltà della personalità umana. Ma allora, per essere coerenti, all'inizio non si dovrebbe mettere piú il *Wille* schopenhaueriano, ma un principio uno e duplice ad un tempo, come « natura che gode di sé stessa e natura che domina sé stessa », per usare la formula di un antico papiro ermetico.

In Nietzsche il problema si presenta cosí: da un lato vi è la chiara, inattenuata visione del mondo quale « volontà » in senso schopenhaueriano, quindi come qualcosa di fondamentalmente irrazionale, tragico e contraditorio. Dall'altro, vi è l'uomo come « volontà », ora, in senso proprio, cioè come una forza che può porre valori e scegliere una via. Ma quali sono le vie da scegliere? Non ve ne sono che due: amare e volere malgrado tutto il mondo, ovvero evadere, scaricarsi dalla tensione insostenibile divenendo « puro occhio », rinchiudendosi in un mondo di forme e

di contemplazione estetica quasi come in un miraggio e in una ipnosi che distoglie da sé e fa dimenticare il mondo tragico e irrazionale.

Ne « *La nascita della tragedia* » già la designazione delle due vie, desunta dall'antico mondo ellenico, tradisce un malinteso e il limite di tutta la concezione nietzschiana. La prima via, quella dell'immedesimarsi con l'irrazionale ed anzi del volerlo sin nelle sue forme estreme, « tragicamente », è detta la via di *Dioniso*. È l'essenza di ciò che in séguito Nietzsche chiamerà « fedeltà alla terra ». La seconda via, quella dell'evasione contemplativa nel mondo delle forme pure, è detta la via di *Apollo* (1).

Ciò significa disconoscere completamente l'essenza dell'antico apollinismo e, in parte, anche quella dell'antico dionisismo. Infatti, quanto al dionisismo, esso conobbe anche qualcosa di piú dell'immedesimazione ebbra e parossistica nelle forze nude della vita, esso conobbe anche delle soluzioni di liberazione, dei punti critici nei quali, per usare la terminologia del Simmel, il vivere « dionisiacamente », il « *Mehr-Leben* », cambia polarità e conduce a qualcosa di piú della semplice vita, a un « *Mehr-als-Leben* » e quindi a qualcosa di sovrannaturale e di incorruttibile. — Quanto poi ad Apollo, a parte le assunzioni estetizzanti proprie soprattutto alle arti figurative, il suo culto originario riporta proprio all'opposto di tutto ciò che è evasione: Apollo è il dio iperboreo della luce immutabile, della virilità spirituale, di una forza « solare » centrale e senza tramonto. E se Nietzsche avesse avuto un qualche sospetto di ciò che è la tradizione iperborea, il velo sarebbe caduto

(1) Ne « *La nascita della Tragedia* » Nietzsche, propriamente, cercò una soluzione intermedia e credette di trovarla nel tipo dell'*artista dionisiaco* che, quale creatore, resta unito col fondo irrazionale della realtà ma, quale artista, se ne libera in pari tempo e partecipa della catarsi contemplativa. Ma questa concezione equivoca fu presto superata da Nietzsche, che, in varie forme, affermò sempre piú recisamente l'opposizione fra le due direzioni.

dai suoi occhi ed egli avrebbe anche visto che cosa va davvero compreso come « superuomo ».

Tornando alle vedute di Nietzsche, l'uomo dionisiaco non si perde però nell'identificazione. E nelle opere successive si vede ben chiaro che il centro si sposta sempre piú dalla « volontà » in senso schopenhaueriano alla volontà come potere autonomo che si manifesta quale pura determinazione, quale « volontà di valore » e, infine, di « potenza ».

È qui che la rete a poco a poco si stringe intorno a Nietzsche. Abbiamo uno sviluppo duplice. Da un lato si ha la distruzione sistematica del mondo dell'evasione, inteso ora non solo come quello dell'« apollinismo », ma, in genere, come quello di ogni « idolo », soprattutto degli idoli moralistici, del « bene » e del « male », dei miti razionalistici e spiritualistici fino a comprendere lo stesso mondo della fede e della religione. In breve, è un abbattere tutto ciò che può, o poteva, servire da appoggio esteriore alla volontà e alla personalità, che poteva tenerla in piedi mediante il riferimento ad altro e a valori o leggi supposti assoluti. Qui, in Nietzsche, quasi come in un riassunto ontogenetico della filogenesi, ritroviamo le tappe essenziali del « pensiero critico » occidentale, fino alla sua estrema conclusione, il completo nichilismo. E si riconferma l'originaria concezione tragica, nel senso che il risultato ultimo è la visione del mondo come un insieme di forze che, in fondo, non hanno alcun oggetto, che ruotano per cosí dire su sé stesse senza uno scopo e un senso.

L'altro lato dello sviluppo è l'accennato motivo di una ascesi *sui generis* della volontà, la quale sempre piú viene intesa, da Nietzsche, come una forza che può, anzi *deve* resistere a sé stessa, dire « no » a sé stessa e appunto in ciò sentire e realizzare la sua piú alta potenza. I due punti poi, in un certo modo, s'incontrano, perché la capacità di assumere senza battere ciglio l'anzidetta verità nichilisti-

ca, di resistere e di tenersi in piedi in un mondo privo di significato, non piú velato dall'irrealismo di fini e di valori, non solo, ma la capacità di dire « sí » a questo mondo, di affermare: « È proprio questo che io voglio », costituisce l'estrema prova della volontà pura.

Ma questo è anche un punto di svolta. Il concetto di « valore » come significato, sapore della vita, resta malgrado tutto il centro dell'esperienza nietzschiana. E se tutti i valori oggettivi svaniscono e si dimostrano fallaci, vi è una sola soluzione: concepire la propria volontà pura come *legislatrice,* come creatrice di valori e datrice di un senso alla vita. Con ragione è stato notato che, malgrado ogni apparenza, l'« immoralista » Nietzsche non fa che condurre a fondo la corrente della cosidetta morale assoluta, o formale, o autonoma. L'unico punto fermo che resta è il principio stesso, staccato da ogni elemento affettivo e sensibile, da ogni motivo « eteronomo » e « eudemonistico », dell'« imperativo categorico » di Kant; solo che in Nietzsche questo principio è davvero « puro », si evita il raggiro per cui in Kant, nel punto della formulazione di una norma concreta, rientrarono di nascosto vedute umanitarie della corrente moralità (1). Nietzsche si creò anzi tutta una serie di teorie e di punti di vista per superarli l'uno dopo l'altro e cosí confermare la sovranità e l'incondizionatezza del volere.

(1) Più oltre di Nietzsche, in Occidente forse è andato solo Max Stirner, con la sua teoria dell'« *Unico* », che però ha una portata quasi soltanto sociale. Piú oltre, in ogni caso, non sono certo andati gli esponenti di una corrente, su cui, ultimamente, si è senza ragione fatto rumore, l'*esistenzialismo.* Qui si parte parimenti dall'idea della irrazionalità del mondo tale però, questa, *a parte subjecti,* cioè per l'incapacità delle forze della ragione umana di veder altro (Kierkegaard). Tale irrazionalità viene assunta come puro fatto, come « realtà esistenziale ». L'uomo, di fronte ad essa, è affidato solo a sé stesso, alla sua pura « responsabilità » (Jaspers). Ma si trova modo di scaricarsi attraverso un riferimento, parimenti irrazionale, al Dio sconosciuto e irraggiungibile. Anche il Sartre, che a differenza degli altri esistenzialisti è ateista, e piú che di responsabilità parla, per l'uomo, di un suo « non aver scusa », resta ad un livello intensivo ben lontano da quello nietzschiano. Sull'esistenzialismo cfr. il nostro libro già citato, *Cavalcare la Tigre.*

Ma questo andar sempre avanti bruciando dietro di sé ad uno ad uno e ponti e vascelli, trova il suo limite nel problema: Come potrà definirsi di fatto una nuova « tavola dei valori »? Quale oggetto assumerà la volontà pura legislatrice per formare, da un *caos*, un *cosmos*? È qui che, nell'ultimo Nietzsche, si ha la falsa svolta biologista. Nel cercare un punto fermo egli è soggiaciuto al mito della « natura » e proprio secondo le sfumature biologico-evoluzioniste e selezionistiche di esso proprie all'epoca. La « fedeltà alla terra », il « non evadere », ha propiziato questa deviazione: Nietzsche ha creduto che nel mondo deserto di valori e di dèi l'unica cosa reale e che non mentisce sia la vita come biologia. Donde la nuova valutazione: tutto ciò che afferma, conferma ed esalta la vita è bene, è bello, è giusto; tutto ciò che l'umilia e la nega è male, è decadenza. Della vita, la suprema manifestazione è la *volontà di potenza*. L'incorporazione della piú alta volontà di potenza è il *superuomo*. Il superuomo nello « *Zarathustra* » si era già presentato come uno scopo finale, come il termine di una evoluzione, termine che giustificherà l'umanità e darà un senso ad essa e al mondo. Dopo la conoscenza, che « Dio è morto », si inizia l'epoca dell'affermazione del mondo e della vita, che gravita sull'avvento del superuomo. E l'umanità attuale non è giustificata che in quanto afferma il vangelo: « L'uomo è qualcosa che deve essere superato » e prepara le vie all'avvento del superuomo.

E qui il cerchio si chiude. Che cosa sia, positivamente, il superuomo, resta assai confuso in Nietzsche. In un periodo intermedio egli aveva preso per paradigma questa o quella figura dispotica e dominatrice del passato, soprattutto dei tempi della Rinascenza. Ma questi sono riferimenti secondarî e contingenti. Lo stesso mito « biologico » non va preso troppo sul serio, esso è una sovrastruttura e nulla può condurre maggiormente all'inganno che l'infelice accen-

no alle « magnifiche bestie da preda ». La via del superuomo è, in fondo, in Nietzsche, l'opposto di una qualunque immediatezza naturalistica. Lo ripetiamo, essa è la via di un continuo, inesorabile superamento di sé, di un comandare a sé, di un disdegnare non solo il piacere, ma la stessa felicità, un saper dire di no anche quando una enorme forza in noi vorrebbe il sí. Il superuomo può, sí, far tutto, aprirsi ad ogni sorta di passione, ma le passioni in lui non sono piú « passioni », sono come possenti belve ridotte in catena che balzano e si affermano solo quando egli lo vuole. L'intima essenza del superuomo può piuttosto definirsi come *un'ascesi per l'ascesi stessa, come una estrema, quintessenziata accumulazione della volontà di potenza intesa come valore e fine a sé stessa.* Ma qualora si mantenga inflessibilmente questa direzione e, d'altra parte, si « resti fedeli alla terra », cioè restino ferme le condizionalità proprie alla persona umana, la saturazione può avere per effetto un corto circuito, perché il potenziale che i « figli della terra » possono sopportare è limitato. Il Merejkowskij, a tale riguardo, ha una felice imagine: se gli esseri che, di balza in balza, hanno raggiunto una vetta, *senza saper volare* vogliono portarsi oltre, avanzando precipiteranno nel baratro che si apre dopo la vetta.

Sulla malattia e la fine di Nietzsche è stata detta una quantità di sciocchezze. Si è perfino pensato che il fatto patologico stia alla base delle sue esperienze e delle sue concezioni, laddove, se mai, proprio il contrario è vero (1). Non bisogna dimenticare che in Nietzsche la dottrina fu

(1) In realtà, dai referti psichiatrici che sono stati riesumati risulta che il caso di Nietzsche ebbe tratti « atipici », verosimilmente « psicogeni ». — L'epilessia di Dostojewskij sta fuori di discussione; tuttavia resta da vedere fino a che punto essa abbia *condizionato* e fino a che punto essa abbia *determinato* certe sue esperienze spirituali. Alcune malattie hanno talvolta la funzione di produrre degli squarci in una parete separatrice, senza i quali per le persone in quistione la visione di ciò che si trova di là da essa forse non sarebbe stata possibile.

vita e che se la sua esistenza esteriore non ci mostra dispiegamenti da superuomo teatrale, pure la sua vita interiore fu tutta composta di superamenti, di continua, quintessenziata affermazione, di volontà pura. In realtà, la fine di Nietzsche va messa in relazione con la fine o la tragedia di varî altri, alcuni noti al pubblico, come Weininger, Michelstaedter, fors'anche Hölderlin, altri piú o meno ignoti, che hanno calcato un analogo sentiero. Per tutti costoro si potrebbe usare l'espressione di *Santi maledetti*. Sono gli esponenti occidentali appunto dell'« ascesi per l'ascesi », che l'insegnamento tradizionale considerò come un grande pericolo spirituale, come una via che non produce né dei Liberi, né dei Liberati, ma spesso dei titani incatenati e degli « ossessi ».

« *Gli Ossessi* » è in realtà il titolo del romanzo di Dostojewskij ove si trovano idee facenti da controparte a quelle nietzschiane. In Dostojewskij è però piú visibile un elemento che in Nietzsche si tradisce quasi soltanto nei suoi effetti; si vede cioè piú chiaro che la volontà di assorbire nell'uomo qualcosa di *sovrannaturale* è ciò che produce la crisi. Ma a non diversa stregua va concepita l'intima forza che rende possibile il « nichilismo integrale » e l'« ascesi per l'ascesi » di Nietzsche: è lo sforzo di inserire qualcosa che, in fondo, « non è di questa terra ».

Le vedute di Dostojewskij che qui c'interessano sono contenute nel credo di Kirillov, uno dei personaggi principali de « *Gli Ossessi* ». Il punto di partenza, che conferma quel che abbiamo detto or ora, è l'affermazione di Kirillov, che « l'uomo non può esistere senza Dio » — noi diremmo: che un « Dio » deve esistere. Ma Kirillov giunge alla persuasione, che Dio non esiste e non può esistere. Allora, per potersi tenere ancora in piedi, resta una sola via: *che l'uomo scopra di essere lui stesso Dio*. La storia dell'umanità cosí si divide in due epoche. La prima comprende una umanità che — come direbbe Nietzsche — ancora non sa

che « Dio è morto » e che agisce, pensa, crea, combatte solo per stordirsi, per soffocare il presentimento di questa conoscenza e continuare a vivere. In termini nietzschiani, questo sarebbe il mondo pre-nichilistico, dove vivono gli « idoli », il « bene » e il « male » e i miraggi varî dell'apollinismo. La seconda epoca s'inizia con la conoscenza dell'inesistenza di Dio e con l'assunzione della divinità da parte dell'uomo in uno sviluppo in cui egli dovrà divenire un altro essere, spiritualmente e fisicamente. Sono gli stessi orizzonti del « superuomo ».

L'uomo non osa ancora riconoscere, che egli è Dio. Per questo egli è infelice. Egli ha paura di assumere l'eredità del « Dio ucciso ». E non è Dio, solo perché ha paura. La paura e, con essa, il dolore è ciò che lo condanna alla miseria e all'infelicità. Quando supererà paura e dolore tutte le vie saranno aperte a lui. Il punto di partenza è di dimostrare a sé stessi il supremo attributo della divinità, il libero arbitrio. L'uomo può far ciò quando il suo « sí » o « no » non verte su di un settore particolare della vita, ma sulla vita presa nella sua totalità. Dicendo « no » a tutta la vita, uccidendosi, egli può dimostrare a sé stesso la « sua nuova terribile libertà », può dimostrare che Dio non esiste e che egli stesso è Dio. Kirillov compie questa specie di suicidio metafisico per suggellare la sua dottrina ed aprir la via all'uomo nuovo, all'Uomo-Dio.

Questo atto di un personaggio da romanzo non ha, naturalmente, che una portata simbolica. Tuttavia non si può non vedere, in esso, l'estrema, logica conseguenza della via dell'« ascesi per l'ascesi », l'ultimo degli autosuperamenti dell'uomo quale quintessenziata volontà di potenza; e si può stabilire una intima relazione fra questo simbolo e la tragedia, o il crollo, di tutti coloro che noi abbiamo chiamato i « Santi maledetti ».

In Dostojewskij si può dire che la porta è già socchiusa, ma non piú che socchiusa. Egli ha colto solo dei lampeg-

giamenti di una superiore verità, che sùbito è stata offuscata da una sua assunzione « umanistica ». Questo è il punto nel quale possiamo tornare al nostro argomento principale.

La dottrina del superuomo, formulata essenzialmente su di un piano cerebrale, non si è tradotta in una pratica « spiritualistica ». Bisogna tuttavia tener presente che essa indica, come si è detto, una fatale direzione di sviluppo per l'uomo occidentale che « non evade » né imbocca la via delle regressioni. Cosí essa deve esser tenuta presente, in tutti i suoi pericoli. Il « superuomo » costituisce un punto-limite, qualcosa come un camminare sul filo di un rasoio. Negli àpici estremi dell'« ascesi per l'ascesi » basta un nulla a che il « superuomo » si trasformi in un *ossesso,* a che un superiore tipo umano divenga un pericoloso strumento di forze oscure. Questo pericolo è massimo nel punto in cui l'uomo fatto di una volontà pura, ma non trasfigurata, esce da una specie di paralisi ed agisce; e questa, praticamente e tecnicamente, è per lui una specie di necessità; nel mondo del « superuomo » delle *scariche* si impongono sotto forma di azioni « di là dal bene e dal male » e di esperienze di una estrema intensità che possono comportare, le une e le altre, altrettante *evocazioni.* Approfondire quest'ordine di cose ci condurrebbe piuttosto lontano — in parte, vi torneremo nel prossimo capitolo parlando dei pericoli di certe forme di magia. Sulla via del « superuomo », anche senza volerlo e senza accorgersene, possono stabilirsi dei contatti col sovrasensibile e con lo « spirituale », perché si va lungo il limite che separa ciò che è individuale e umano da ciò che non lo è piú. A differenza dei casi a cui accenneremo ed anche di quanto accade in alcuni speciali metodi di sviluppo (1), qui vi è però la circostanza peggioratrice che

(1) Alludiamo a quei metodi, aventi la loro espressione più tipica nella cosidetta « Via della Mano Sinistra tantrica ». Cfr. EVOLA, *Lo yoga della potenza,* Saggio sui Tantra, 3ª ed., Roma, 1968.

il « superuomo » per ipotesi ignora il sovrasensibile, non ha dunque una vera difesa di fronte ad esso, è lasciato a sé stesso, « senza scusa » come direbbe il Sartre, per cui il suo è davvero un « vivere pericolosamente ».

Il Merejkowskij, sviluppando lo schema già indicato in senso quasi hegeliano, vede la soluzione del problema nella sintesi e nell'integrazione reciproca dei simboli delle due epoche, cioè in un incontro dell'Uomo-Dio col Dio-Uomo. Certo è che di uscite ve ne è una sola: *aprirsi una via fino alla trascendenza,* riconoscere che l'ordine sovrannaturale è quello, nel quale soltanto può realizzarsi il vero ideale del superuomo. Questo è l'unico modo per avanzare continuando l'ascesa, invece di cadere nel precipizio, di spezzarsi o di crollare, dopo l'estrema vetta raggiunta con le sole forze della personalità umana. Ed allora il « superuomo » non sarà piú l'estremo limite e l'estremo potenziamento della specie « uomo », ma sarà un'altra natura, una specie diversa, il « *non-piú uomo* ». Il punto di separazione non è il suicidio di Kirillov, ma ciò che l'insegnamento tradizionale ha concepito come « morte iniziatica ». Vi è una sola soluzione per la tragedia del titano, pel superamento dell'ossesso, per la vera realizzazione del precetto: « L'uomo è qualcosa che deve essere superato »; e questa è la via delle iniziazioni tradizionali. Allora anche varie posizioni proprie al superuomismo perderanno la loro tinta blasfema, risulteranno rettificate e riporteranno ad insegnamenti universali di una superiore sapienza (1).

In piú, faremo qualche rilievo d'ordine pratico. La corrente del « superuomo » si può dire che nella sua

(1) Ad esempio, quando Kirillov dice che l'uomo deve accorgersi che egli stesso è Dio e quando lo Zarathustra nietzschiano si meraviglia circa chi ancora non sa che « Dio è morto », non si fa che ripresentare in forma contorta l'insegnamento upanishadico della « distruzione dell'ignoranza » e la verità annunciata nello stesso detto evangelico: « Ricordatevi che vi fu detto: voi siete dèi ».

dottrina della volontà e dell'ascesi fa da remora e da contrappeso alla direzione evasionistica, medianica e mistica della gran parte dello spiritualismo contemporaneo. Tuttavia coloro che avendo percorso vie analoghe a quella del « superuomo » aspirano a compiere il salto di là dall'ordine profano debbono rendersi conto che, come predisposizione, essi si trovano quasi sempre in una situazione di svantaggio nei riguardi di qualsiasi realizzazione effettiva del sovrannaturale. Essi hanno coltivato una esasperata, chiusa sensazione della loro personalità. Inoltre chi ha operato la catarsi propria alla critica distruttrice di ogni « idolo » fino al nichilismo integrale è, di massima, un intellettuale che ha il centro di sé nel pensiero astratto; il che ha quasi sempre per conseguenza un'atrofia o neutralizzazione di facoltà piú sottili, richieste per l'avviamento al sovrasensibile. Particolarmente colpita ne è la facoltà di pensare non in concetti e parole, ma formando e animando imagini plastiche. Ed anche questo è un serio svantaggio.

In occasione della critica dell'antroposofia dicemmo che non bisogna farsi illusioni circa l'« iniziazione individuale ». A meno che non sia presente una speciale, privilegiata disposizione dovuta al sussistere di una sensibilità e di un ricordo non completamente ostruiti dal limite umano, l'individuo con le sue sole forze non può andare, sul sentiero iniziatico, oltre un certo punto. Cosí se alcune discipline indicate dall'antroposofia e da gruppi consimili possono avere un lato positivo là dove volgono a rafforzare la personalità e l'autocoscienza e a limitare ogni determinazione da parte del mondo esterno e dell'istintività, pure esse possono presentare i pericoli dell'« ascesi per l'ascesi » quando esse siano esasperate e non si riesca a « sfondare ». Si ripresentano cioè i pericoli relativi ai circuiti privi di trasformatori, nei quali si accumula un potenziale troppo alto. La contraddittoria

facilità con la quale, dopo le accennate discipline, molti « discepoli occulti » divengono vittime di allucinazioni e di suggesioni e si trasformano in fanatici dell'uno o dell'altro « spiritualismo », privi di ogni discernimento critico, si spiega su tale base e rimanda alla stessa situazione per cui, su di un piano diverso, il superuomo può dar luogo all'ossesso.

Ad un certo punto delle discipline e dello sviluppo condotto con le sole forze individuali debbono innestarsi influenze d'ordine diverso. È allora che si produce una soluzione delle tensioni e che la corrente procederà nella direzione veramente ascendente. Le circostanze nelle quali può verificarsi un tale innesto vivificante, integrativo e « anagogico » sono assai varie. Il caso piú regolare sarebbe l'entrare in contatto con rappresentanti qualificati di una autentica tradizione iniziatica. Ma oggi la cosa non è facile, dato che la gran parte dei centri spirituali si è « ritirata » per lasciare che l'uomo occidentale vada dove vuole, senza misurargli la catena. A tale riguardo, come i teosofisti direbbero, l'uomo d'oggi ha da fare con una specie di *karma* collettivo.

Per terminare, avendo parlato di « asceti del male », chi ha dimestichezza delle contese in famiglia fra le varie logge e sette spiritualistiche e sa quanto spesso esse rivolgono l'una all'altra l'accusa di « magia nera », può chiedere: Forse che questa è un possibile prolungamento del « superuomismo »? Un « superuomismo » prolungato nel sovrasensibile?

Qui non bisogna cadere in equivoci. Nei riguardi dello « spiritualismo » soprattutto teosofistico è ben visibile la tendenza a stigmatizzare come « magia nera » ogni atteggiamento divergente dal figurino altruista e umanitario, e abbiamo visto che lo Steiner va sino al punto di chiamare « sentiero nero » quello dell'iniziato che non rinuncia al *nirvâna* per mettersi al servizio della « evolu-

zione del mondo e dell'umanità ». Queste, naturalmente, non sono che fantasie e, in generale, bisogna mettere bene in rilievo che tutto ciò che appartiene all'ordine iniziatico, per definizione — cioè: perché questo ordine si definisce con ciò che sta di là dall'individuo e dall'umano — non conosce né « egoismo » né « altruismo », né « bene » né « male » nel senso corrente.

Si può dunque parlare di « asceti del male »? Lo si può, ma non in senso moralistico. Il regno del « male » corrisponde, metafisicamente, a ciò che il Guénon ha chiamato *contro-iniziazione*. Sul piano piú basso si tratta delle influenze che già chiamammo « infere », influenze che, per via della loro stessa natura, agiscono distruttivamente su tutto ciò che è forma e personalità. Ma, piú in alto, si tratta di forze intelligenti, lo scopo delle quali è il deviare, pervertire o invertire ogni tendenza dell'uomo a riconnettersi col vero sovrannaturale. È, questo, un ordine che si può chiamare « diabolico » e, nel caso-limite, *satanico*. Né esso va concepito astrattamente, bensí in relazione ad esseri reali, talvolta anche a determinati centri e ad una specie di fronte occulto. Anche questo è un piano non semplicemente umano, e appunto in funzione di esso si definisce, in determinati casi, il concetto di « asceti del male ». Tuttavia si tratta di un ordine di cose troppo « speciale » perché qui se ne possa dare piú di questo accenno (1).

(1) Si può cfr. R. GUÉNON, *Le règne de la quantité et les signes des temps*, Paris, 1945, alla fine, cap. 38 e 39, ove si ricorda anche la nozione islamica dei « Santi di Satana » (*awliyâ esh-Shaytân*) che sono in un certo modo l'opposto dei santi veri (*awliyâ er-Rahman*).

IX

IL SATANISMO

Piuttosto, scendendo di un gradino e tenendoci maggiormente alla materia che è oggetto del presente libro, si può esaminare quel satanismo che rappresenta, per cosí dire, la punta estrema delle tendenze moderne verso il sovrannaturale, con possibili convergenze con le evocazioni involontarie di cui si è parlato alla fine del capitolo sesto. Si può dire che Satana e satanismo oggi siano alla moda esercitando un singolare fascino. Essi hanno fornito la materia a scritti varî, a romanzi, a film, perfino ad una particolare categoria di « fumetti ». D'altra parte oggi vi sono gruppi che si professano apertamente « satanici » e che pretendono di praticare la magia nera: caso speciale, questo, nel pullulare degli ambienti di coloro che vanno in caccia del sensazionale e dell'occulto, trovando in tal caso un ingrediente piú eccitante per le loro esperienze. Dopo aver dato or ora sufficienti punti di riferimento per quel che riguarda un dominio specializzato, come quello della contro-iniziazione, vediamo come orizzontarci di fronte a questo « satanismo » moderno a carattere diffuso, periferico e spesso effimero.

Di rigore, bisognerebbe cominciare col definire lo stes-

so concetto del « satanico ». Nella nostra area culturale Satana ha avuto in prima linea il significato di « avversario » (però reso meglio, per la sua etimologia, dalla parola *diabolus*) e di « principio del Male » (il Maligno). Ma la genealogia, se cosí si può dire, di Satana, è complessa. Il concetto di Satana e di principio del male trova posto solo in una religione avente per vertice un Dio « moralizzato », ossia in un Dio definito unicamente da tutto ciò che agli uomini vale comunemente come buono, luminoso, creativo, provvidenziale. Allora quel che non presenta tale carattere (e al quale, tuttavia, ci si dovrebbe pur riportare considerando varî aspetti della realtà e della natura) può riunirsi, concretizzarsi e personalizzarsi in un anti-Dio, appunto nel diavolo. Però in una concezione metafisica del Principio questo dualismo (che ha avuto la sua piú perspicua espressione nell'antica religione iranica, nel madzeismo, con Arimane opposto ad Aura-Madza) non rappresenta l'estrema istanza. Il supremo Principio sovrasta il dio « moralizzato », abbraccia anche « l'altra metà », entrambi i poli, manifestandosi sia nel luminoso che nel tenebroso, sia nel creativo che nel distruttivo, per cui il concetto del Satana occidentale e cristiano dà luogo a quello di una diversa faccia del Dio. Se riferendosi ad una tale concezione o teologia piú vasta si definisce Satana solo come una forza distruttrice, egli perderebbe il suo carattere tenebroso, rientrando in una « dialettica del divino » (1). Come esempio si può addurre la concezione induistica della Trimurti, del triplice volto della divinità, dalla quale è derivato un culto tanto del Dio quale creatore e conservatore dell'universo (Brahmâ e Vishnu)

(1) A tale riguardo si può cfr. M. ELIADE, *Mefistofele e l'androgine*, (trad. it., Edizioni Mediterranee, Roma, 1971), ove si parla di diversi mitologhemi nei quali gli opposti si trovano riuniti nel divino.

quanto del Dio come distruttore (Çiva). Pertanto solo con precise riserve ci si può fermare alla caratterizzazione del satanico o del diabolico nei soli termini di una forza distruttiva. Bisogna aggiungervi la « malvagità ».

In margine al mondo islamico e iranico è esistita una setta di « adoratori del diavolo », la setta degli Yezidi. Qui la visuale è diversa e risente visibilmente della teologia di alcune correnti dello gnosticismo cristiano antico. L'antitesi dà luogo ad una stratificazione gerarchica. « Dio » viene riconosciuto ma relegato in una assoluta trascendenza. A governare questo mondo è Satana, dio in sott'ordine, e chi vive nel mondo e persegue fini mondani, chi vuole successo e felicità nel mondo, non è a quella divinità distaccata che deve rivolgersi ma, « per competenza », appunto al diavolo, *princeps huius mundi,* senza particolari connotazioni negative. Gli Yezidi hanno un culto e riti di cui si è saputo poco, essendo stati tenuti segreti, e a cui è stato naturalmente attribuito un carattere tenebroso. Constateremo certe collimanze di questa veduta degli Yezidi con alcune forme di satanismo velleitario dei nostri giorni.

La vera caratterizzazione del satanismo la si ottiene riferendosi non all'idea del « male » — questo essendo un termine generico e di contenuto variabile per via delle sue condizionalità sociologiche e storiche — bensí ad *un piacere per la perversione in quanto tale,* all'impulso non tanto a distruggere quanto a contaminare, con la blasfemía e l'oltraggio sacrilego. Cosí la cosidetta magia nera e la stregoneria non è detto che siano necessariamente « sataniche »; esse possono essere delle pratiche per il conseguimento di fini giudicati moralmente malvagi da una data società, e l'incidenza può solo riguardare le forze attivate a tale scopo.

Ora, ciò che a noi interessa non è il piano operativo ma quello delle evocazioni e dell'esperienza vissuta. Sem-

bra che esistano ancora, specie in Scozia, delle *witches,* cioè donne dèdite alla magia e agli incantamenti, peraltro non corrispondenti all'imagine repellente delle vecchie streghe medievali perché possono anche essere giovani e avvenenti. A quel che ad esse si attribuisce può essere riconosciuta una autenticità, le loro pratiche legandosi a tradizioni e a consacrazioni trasmesse lungo le generazioni. Le cose vanno altrimenti per le persone che in modo approssimativo ne riprendono oggi estemporaneamente alcuni rituali, senza una qualsiasi trasmissione regolare e con il « satanico » solo come aggiunta piccante. Cosí nella parte settentrionale dello Stato di Nuova York è esistito un gruppo chiamato « Witch », parola che vuol dire « strega » (nel senso non necessariamente repellente ora detto) ma le lettere della quale valgono come le iniziali di *Women's International Terrorist Conspiration from Hell,* ossia, niente di meno, « Cospirazione internazionale delle donne dell'inferno ». Si sa di altri sparsi gruppi che celebrano sacrifici animali per fini magici, utilizzando specialmente il sangue delle vittime. Ora, malgrado il carattere spurio e spesso grottesco di tutto ciò, non è escluso che talvolta si giunga ad esperienze che permettono l'inserimento di forze « infere » e « diaboliche ». È quel che si è indotti a pensare, ad esempio, per un caso che nel periodo in cui scriviamo ha destato molto scalpore, quello dell'uccisione dell'attrice Sharon Tate e di altre persone ad opera della « famiglia » di Charles Manson. Questo Manson diceva di essere ora « dio », ora « il diavolo ». Sesso e droghe sembrano aver avuto una parte nella religione della sua « famiglia » e quel delitto, pel quale i loro autori (fra cui si trovavano tre giovani ragazze che sembra si dicessero anche « le schiave di Satana ») non hanno saputo dare nessuna giustificazione sensata (la motivazione sociologica, di atti del genere come « protesta » contro il

sistema di una società che giudica e controlla, appare essere assai inconsistente) e al quale parrebbe esser stato attribuito un carattere rituale, lascia effettivamente sospettare un fondo di invasamento dovuto a quelle involontarie evocazioni di cui si è già detto.

È la stessa linea la quale ha avuto nella storia la sua massima espressione nel maresciallo Gilles de Rais. Gilles de Rais aveva già combattuto a fianco di Giovanna d'Arco senza dar mai alcun segno di anormalità; ad un tratto si trasformò in un mostro senza pari, il quale godeva di estasi tenebrose e selvagge, non disgiunte, secondo la sua stessa ammissione, da apparizioni sovrannaturali, presso alla contaminazione sadica e alla strage di fanciulli innocenti senza numero. Il fenomeno di una brusca invasione demonica in lui sembra essere confermato dal fatto della contrizione e di una specie di trasformazione dello stesso sembiante di Gilles de Rais prima della sua esecuzione: quasi che la forza che aveva preso possesso di lui l'avesse abbandonato.

Se, come si è detto, il carattere della blasfemía, del sacrilegio e della contaminazione, e non il « male » in genere e la distruzione, è essenziale per ciò che è satanico, nella sua linea rientrano certamente le cosidette messe nere nella misura in cui consistano in una parodia blasfema del rituale cattolico, con croci rovesciate, ceri neri, preghiere dette alla rovescia, ostie profanate, consacrazioni al « diavolo » e via dicendo, e non consistano, invece, in una ripresa distorta e grottesca di alcune cerimonie precristiane. Anche delle messe nere oggi si fa un gran parlare, prevalentemente col sesso come importante ingrediente, valendo come una tradizione che nelle messe nere da ufficiante, da altare o da ostia funga una giovane donna completamente nuda.

Se è fuor di dubbio che in molti casi tutto l'apparato diabolico e talvolta anche mistico serve solo come

pretesto per la sessualità, vi sono tuttavia da considerare due punti. Il primo è la parte che sesso e orgasmo possono avere in processi evocatori anche involontari, il sesso essendo la « piú grande forza magica della natura » di cui l'uomo possa disporre, di là da ogni uso profano e libertino di esso. Il secondo punto riguarda una congiuntura storica particolare. Parlando della genesi del concetto occidentale di Satana, abbiamo detto che questo concetto ha condensato tutto ciò che veniva respinto dalla concezione del Dio moralizzato. Ora, in questa concezione del cristianesimo era presente una forte componente « sessuofoba », il sesso veniva stigmatizzato come qualcosa di peccaminoso, di nemico dello spirito e del sacro; cosí esso passò automaticamente nell'« altra metà », fu associato al diabolico, al « nemico », al « Grande Tentatore ». Era naturale, pertanto, che, sia nel Sabba, sia in altre cerimonie reali o con carattere di « psicodrammi », lo scatenamento orgiastico del sesso si unisse al satanismo. Ma nell'attuale clima di libertà sessuale e di « rivoluzione sessuale » questa congiuntura essendo ormai in larga misura inesistente, vi è pericolo che il satanismo valga troppo spesso solo come un pimento per chi abbia in vista essenzialmente il sesso e, se mai, cerchi un ingrediente per godere di sensazioni piú intense.

Dove possa finire il satanismo contemporaneo, lo indica il caso della « Chiesa di Satana » fondata in California da Anton Szandor LaVey nell'ultima notte dell'aprile 1966, che è la famosa notte di Valpurga, sacra alle antiche cerimonie del Sabba (1). Vi è dell'umoristico nel fatto che negli Stati Uniti questa Chiesa, che ha i suoi battesimi, i suoi matrimoni e le sue esequie celebrati nel segno di « Satana », sia stata riconosciuta

(1) A. S. LAVEY, *The Satanic Bible*, Avon, New York, 1969.

dalle autorità, che il suo gran sacerdote, il LaVey, si sia fatto fotografare insieme alla sua fedele, per nulla demoniaca consorte e alla cara prole, proprio come una brava famiglia borghese, e che la stampa sia stata ammessa a presenziare ai riti (!) nei quali, a parte varie giaculatorie e un certo cerimoniale, l'unico spunto scandaloso, peraltro davvero peregrino nell'epoca degli *strip-teases* divenuti quasi genere corrente di consumo, è una donna nuda sull'altare « satanico », « punto focale sul quale si concentra l'attenzione durante le cerimonie » — peraltro « non in una posizione sconveniente », come riferisce un cronista — perché la donna sarebbe « il naturale ricettacolo passivo e rappresenta la Madre Terra » (1): vaga reminiscenza, questa, degli antichi « Misteri della Donna », ove peraltro vi era ben poco di specificamente satanico.

Per il resto, in questo « satanismo » si potrebbe ritrovare in parte la concezione degli Yezidi, da noi già indicata, del diavolo quale potere competente per le cose di questo mondo, associata però ad una specie di paganesimo assai banale. Satana è l'« oppositore » in sede non cosmica (come il nemico di Dio o anti-Dio) ma semplicemente morale: è il dio di una religione della carne e della Vita, opposta « a tutte le religioni che umiliano e condannano gli istinti naturali dell'uomo ». Il satanismo si riduce pertanto a affermare e consacrare tutto ciò che tali religioni considerano come peccato; il suo vangelo è « trarre dalla Vita tutto il possibile, qui e adesso. Non vi è cielo né inferno, si è sé stessi il proprio redentore » (2). Vi si aggiunge un darwinismo o nietzschianesimo della peggiore specie: « Beati i forti perché vinceranno nella lotta per l'esistenza, maledetti

(1) LAVEY, *op. cit.*, p. 134.
(2) *Ibid.*, p. 33.

i deboli che avranno in eredità il giogo ». Si legge, nella *Satanic Bible*: « Sono un satanista! Inchinatevi, perché sono l'incarnazione piú alta della Vita » — e questo è un saggio delle invocazioni: « In nome di Satana, il Signore della Terra, il Re del Mondo, ordino alle forze delle tenebre di accordarmi il loro potere infernale. Spalancate le porte dell'inferno e venite su dall'abisso per salutarmi come vostro fratello (o vostra sorella) e vostro amico » (1).

Vi è pericolo, però, che tutto questo si riduca a parole, perché per una dottrina che si limita ad esaltare gli « istinti naturali umani » e ad incoraggiare il loro soddisfacimento, per una religione della Vita e della carne, della forza e dell'immanenza senza nulla di propriamente perverso e blasfemo (a parte la negazione della morale cristiana) basterebbe rifarsi al peggiore Nietzsche e alla polemica anticristiana di Nietzsche, o anche alle idee di H.D. Lawrence, senza scomodare « Satana » e senza tutta quella messa in scena satanica; basterebbe proclamare un ateismo e un « paganesimo » (nell'accezione piú profana di esso). Non satanismo, ma appunto un neopaganesimo, senza nessuno sfondo di trascendenza e di trasfigurazione, sarebbe il nome giusto e onesto per questo Vangelo del LaVey.

L'accenno, che Satana è « una forza oscura e nascosta la quale opera in processi per i quali la scienza e la religione non danno una spiegazione », non viene affatto sviluppato. Di esperienze, sia pure nel senso di estasi oscure, non si parla. Si sta sulla stessa linea popolaresca dei racconti con personaggi che si rivolgono al « diavolo » e con lui stringono patti, per ottenere il soddisfacimento dei proprî desideri e per abbattere i proprî nemici. Circa i riti operativi considerati nella « Chie-

(1) *Ibid.*, p. 144.

sa di Satana » (nei quali figurano anche formule di una ipotetica « lingua di Enoch » trasmesse da « una mano sconosciuta »), che essi abbiano un qualche effettivo potere evocatorio, è cosa soggetta a forte cauzione. Non è però escluso che malgrado tutto qualcosa « venga mosso » quando forti cariche emotive e di suggestione vengono attivate.

Per concludere, un orientamento può essere fornito da questo schema generale. Ogni tradizione corrisponde ad un processo, per via del quale a qualcosa di informe viene impressa una forma. Questa materia sussiste entro la forma e al disotto della forma. È possibile attivarla, liberarla, farla emergere e riaffermare distruggendo l'ordine delle forme tradizionali. Questa è l'essenza delle evocazioni demoniche, volontarie o involontarie. Vi è, tuttavia, una alternativa: quella offerta da un uso sovraordinato di quel fondo e della sua liberazione, per cui *quel che sta al disotto della forma può venire usato per conseguire quel che sta al disopra della forma,* cioè una vera trascendenza. Ma questa possibilità rientra nell'àmbito iniziatico; fa parte anche del *vâmâcâra* tantrico, della cosidetta « Via della Mano Sinistra », di cui però è facile comprendere la pericolosità, a meno di possedere una qualificazione eccezionale, un non equivoco orientamento interiore e, come alcuni sostengono, anche un « crisma protettivo ».

Per finire, in questa rassegna sommaria del « satanismo » includeremo un cenno su Aleister Crowley, anche a titolo di passaggio alla materia da trattare nel prossimo capitolo. Il Crowley è stato un personaggio la cui personalità sovrasta di certo quella delle figure finora considerate. Se qui lo associamo alla linea del satanismo, è perché lui stesso ci invita a farlo. Infatti egli si era dato il titolo di « la Grande Bestia 666 » che è l'Anticristo dell'*Apocalisse,* mentre alle donne che via

via eleggeva e usava dava quello di « Donna Scarlatta » che, sempre nell'*Apocalisse* giovannea, è la « Grande Prostituta » associata alla « Bestia ». La qualifica « l'uomo piú perverso dell'Inghilterra », datagli da un giudice a Londra in relazione a una certa vicenda giudiziaria, gli deve aver fatto solo molto piacere, tanto era il suo gusto di scandalizzare, non rifuggendo, a tal fine, da maschere e mistificazioni d'ogni genere.

Invocazioni usate in cerimonie presiedute dal Crowley sul genere della seguente:

Tu, Sole spirituale! Satana! Tu occhio, tu voluttà! Grida alto! Grida alto! Gira la ruota, o Padre mio, o Satana, o Sole!

sembrerebbero confermare senz'altro il satanismo, seppure non senza commistioni (riferimento al « Sole spirituale »). È però da ritenere che il Crowley non abbia messo Satana al posto di Dio, dato l'alto conto in cui teneva tradizioni, come la Kabbala, le quali venerano una divinità, anche se metafisicamente e non religiosamente concepita. In definitiva, come in altri casi considerati, l'ostentato satanismo del Crowley si definisce nei soli termini di una antitesi al cristianesimo quale dottrina che condanna i sensi e l'affermazione integrale dell'uomo, però qui con uno sfondo non naturalistico bensí iniziatico e « magico ». Se forze pericolose furono evocate, sembra che nel caso specifico del Crowley le già accennate condizioni per affrontare esperienze del genere fossero presenti, in primo luogo perché il Crowley aveva una personalità eccezionale e era predisposto in via naturale a contatti col sovrasensibile (oltre a possedere un particolare « magnetismo »), in secondo luogo per il suo collegamento con organizzazioni abbastanza serie a carattere iniziatico. Si trattò, in prima linea, dell'*Hermetic Order of the Golden Dawn,* del quale il Crowley fece parte, anche se in sèguito se ne staccò costituendo

l'*Ordo Templi Orientis* (= O.T.O., con reminiscenze templari, anche il Baphomet templare essendo stato riesumato). Tuttavia questo Ordine usò molti dei rituali magici della *Golden Dawn,* intesi a comunicare coi cosidetti « Maestri Segreti » e con date entità o « intelligenze ». A ciò mirò anche il Crowley, tanto da attribuire la genesi del *Liber Legis,* compendio delle sue dottrine, ad una entità da lui evocata al Cairo, Aiwass, che sarebbe stata una manifestazione dell'egizio Hoor-Paar-Kraat, il « Signore del Silenzio ». È da ritenere che, in genere, tutto ciò non si riducesse a fantasticheria, che alcuni contatti del Crowley con un mondo sovrasensibile misterioso fossero reali.

Qui non è il caso di soffermarci sulla vita del Crowley, che fu assai movimentata e prestigiosa, perché, oltre a coltivare la magia (egli ebbe a dire: « Ho riabilitato la magia e l'ho identificata col corso della mia stessa vita »), egli fu poeta, pittore, alpinista che si cimentò, fra l'altro, con le vette piú alte dell'Himalaya, il K2 e il Kinchijunga, esperimentatore di droghe (egli scrisse anche un *Diary of a drug friend,* uscito nel 1922) (1). Qui ci limiteremo invece ad indicare brevemente le dottrine e le tecniche. Nel *Liber Legis* si può prescindere dalla polemica anticristiana e paganeggiante d'obbligo in simili tendenze. Vi si legge, fra l'altro (II, 22): « Uomo, sii forte! Godi di ogni cosa e di ogni estasi, senza temere che per questo Dio debba condannarti ». Ma, in concreto, per l'individuo viene indicata una dottrina che si riassume in tre

(1) Per il lato biografico, cfr. J. SYMONDS, *The Great Beast, The life of Aleister Crowley,* 3ª ed., London, 1952; per alcuni ragguagli sulle dottrine, cfr., dello stesso autore, *The Magic of Aleister Crowley,* London, 1958 e il saggio *The face and mask of A. Crowley,* in « Inquiry », n. 4 1/6, 1949. Nel frattempo, sono usciti molti altri scritti sul Crowley, il che attesta l'interesse da lui suscitato anche dopo la sua morte. Sembra che, almeno in parte, Somerset Maugham nel suo romanzo *Il Mago* si sia ispirato al Crowley.

principî. Il primo è: « Fa quel che vuoi, questa sia tutta la tua legge » - *Do what wilt shall be the whole of the Law.* Ma non bisogna fermarsi alla lettera di questa norma quasi che si prescrivesse di fare tutto ciò che ci piace (come nel *Fay ce que vouldras* di Rabelais), perché il Crowley si riferisce alla *vera* volontà da scoprire in sé e poi da realizzare. Questa scoperta e questa realizzazione sarebbero l'essenza dell'Opera (il discepolo doveva giurare dinanzi alla « Grande Bestia 666 » di dedicarsi ad essa), al segno che — affermava il Crowley — solo quelli che giungono a tanto sono veramente uomini e signori, gli altri degli « schiavi » (verosimilmente anzitutto dal punto di vista interiore). Del resto, il Crowley ha parlato anche di una autodisciplina almeno nei proprî riguardi, di una « morale rigorosa piú di ogni altra malgrado la assoluta libertà rispetto ad ogni codice convenuto di condotta ». Nella stessa prospettiva è da intendersi il corollario « *The only sin is restriction* », cioè l'unico peccato è la restrizione, evidentemente nei riguardi di detta volontà.

Il secondo principio è che « ogni uomo è una stella », nel senso che in lui si manifesterebbe o incarnerebbe un principio in un certo modo trascendente, il che porta, in genere, di là da un mero naturalismo « pagano ». Si potrebbe riandare alla teoria del « Sé » distinto dal semplice Io. Pertanto anche il collegamento con lo speciale concetto, or ora indicato, della volontà appare evidente. Fra l'altro, il Crowley riprende l'antica teoria dei « due demoni », parla di una linea di vita intesa ad evocare « il demone buono », non cedendo alle tentazioni che invece metterebbero alla mercé dell'altro demone, conducendo alla rovina e alla dannazione, mentre dal primo si sarebbe inspirati circa l'uso giusto delle tecniche magiche. In forma drammatizzata, qui sembrerebbe trattarsi, di nuovo, del principio profondo postulato dalla concezione dell'essere umano come « una stella » (o come un « dio »),

la cui presenza costituisce il presupposto per affrontare le esperienze rischiose di questa via.

Infine il terzo principio è: « La Legge è l'amore, l'amore assoggettato alla volontà » (*love is the Law, love under will*), qui per amore intendendosi essenzialmente l'amore sessuale. Ciò conduce dal dominio dottrinale a quello delle tecniche, dove si presentano gli aspetti del crowleyanismo che piú possono allarmare il profano conferendo ad esso una problematica tinta orgiastica (anche se non per questo si possa ancora parlare di « satanico » in senso proprio).

Nella via annunciata dal Crowley e da lui percorsa l'uso del sesso, oltre che quello delle droghe, ha una parte di primo piano. Però si deve riconoscere che, almeno nelle intenzioni, si trattava di quell'uso « sacro » e magico del sesso e delle droghe che fu anche considerato in diverse tradizioni antiche. Il fine, consapevolmente perseguito, è di ottenere esperienze del sovrasensibile e contatti con delle « entità ». A questa stregua, le cose si presentano in modo assai diverso da quanto avviene in margine al mondo contemporaneo, in semplice chiave di evasioni, di sensazioni e di « paradisi artificiali ». « Esistono droghe — dice il Crowley — che aprono le soglie del mondo nascosto dietro il velo della materia », questa formulazione essendo però imperfetta perché in via di principio non si dovrebbe parlare di droghe *sic et simpliciter* (qualunque esse siano) bensí di un loro *uso* specialissimo legato a precise e non facilmente realizzabili condizionalità.

Lo stesso vale per il sesso come tecnica, di là dalla generalità della « religione orgiastica » annunciata dal *Liber Legis,* con un riferimento perfino al « gran dio Pan ». Per il Crowley l'atto sessuale rivestiva il significato di un sacramento, di una operazione sacra e magica; nell'amplesso si mirava, al limite, ad una specie di « rottura di livello » per cui ci si trovava « faccia a faccia con gli

dèi », cioè si verificavano aperture sul sovrasensibile. È importante che, in questo e in altri contesti, il Crowley abbia parlato di cose « che per te sono veleni, anzi veleni al massimo grado », da « trasformare in nutrimenti » e che l'esito deleterio che la via da lui indicata ebbe in alcuni suoi discepoli fosse da lui spiegato riferendosi a « dosi di veleno troppo alte per poter essere trasformate in cibo ». Di nuovo, interviene la condizione costituita da una personalità eccezionale, se viene detto, riferendosi alle droghe, che esse sono un cibo solo per « l'uomo regale ». Quanto alla *sex magic,* la tecnica spesso indicata era quella dell'eccesso: nell'orgasmo e nell'ebrezza si dovrebbe giungere ad uno stato di esaurimento portato fino al limite estremo « compatibile col poter continuare a vivere » (1). Anche nel campo delle cerimonie evocatorie il « pugnale magico » usato insieme a tutto l'armamentario tradizionale di segni, formule, paludamenti, pentacoli, ecc. valeva come « un simbolo dell'esser pronti a sacrificare tutto » (2). Nel rituale segreto del crowleyano *Ordo Templi Orientis* chiamato *De arte magica,* al c. XV si parla di una « morte nell'orgasmo » chiamata *mors justi* (3). Il limite estremo dell'esaurimento e dell'ebrezza orgiastica veniva indicato anche come il momento di una possibile lucidità magica, della transe veggente raggiunta dall'uomo o dalla donna. Cosí nel *Magic report of the of the Beast 666* si parla di giovani donne ardenti e scatenate che ad un tratto, « senza che ciò fosse da nulla preannunciato, passarono in uno stato di calma profonda difficilmente distinguibile dalla transe profetica, per cui esse cominciarono a descrivere ciò che vedevano » (4).

(1) *The Magic of A. Crowley,* cit., pp. 48, 130-131.
(2) *Ibid.,* p. 215.
(3) *Ibid.,* p. 131.
(4) Per altre indicazioni sulla magia sessuale, cfr. il nostro libro *Metafisica del sesso,* cit., pp. 384 sgg. (con riferimenti anche al Crowley).

Come è naturale, che cosa venisse fuori in esperienze del genere, con quali piani dell'invisibile si prendesse contatto, ciò non può venire stabilito. Certo è che nel crowleysmo l'innesto di precise istanze magico-iniziatiche è preciso, come sono evidenti i riferimenti a riti o a orientamenti di antiche tradizioni; dal piano di caotiche, sbandate e avventate esperienze col sesso scatenato e con le droghe proprio ad ambienti di giovani in margine al mondo contemporaneo si passa a qualcosa di piú serio ma, proprio per questo, anche di piú pericoloso. Il Crowley ebbe dei discepoli i quali, sia pure nel quadro della annunciata « Legge del Thelema », furono sottoposti a prove e discipline d'ogni genere (nel 1920 egli creò anche in Sicilia, a Cefalù, una « Abbazia Magica » — con l'avvento del fascismo egli però fu súbito espulso dall'Italia, a causa di ciò che si diceva circa quel che in quell'Abbazia si sarebbe svolto). Ma i destini non sembrano essere stati uguali. Coloro che erano abbastanza forti per tener fermo, per non sbandare, dicevano di essere usciti rinnovati e integrati da queste esperienze fatte con la Grande Bestia 666; però si parla parimenti di altre persone, specie di donne, che si disgregarono, che finirono anche in case di salute; sembra perfino che vi siano stati dei suicidi. In tal caso il Crowley diceva che non si era stati in grado di operare la trasmutazione magica delle forze evocate o a cui si era dato via libera (o che le dosi del veleno erano state troppo alte per potere essere trasformate in cibo); per questo, quelle persone erano state stroncate. Quanto allo stesso Crowley, egli seppe tenersi in piedi sino alla fine, chiudendo la sua vita nel 1947 a 72 anni, con ogni sua facoltà lucida e normale. A parte i discepoli, diverse personalità, anche di un certo rango (ad esempio, il noto generale dei corpi corazzati Filler), ebbero contatti con lui, e dato il clima generale dei nostri giorni, è naturale che la sua figura continui ad esercitare un forte fascino e che le sue idee spesso vengano citate.

Se gli orizzonti crowleyani a molti sembreranno preoccupanti e oscuri, pure oggettivamente l'elemento propriamente « satanico », malgrado tutto ciò che la Grande Bestia 666 ostentava quasi teatralmente, non ci sembra molto rilevante. Le corrispondenti colorature non hanno tanto risalto quanto quel che, in fondo, presenta un carattere magico e in parte iniziatico.

Per questo, come dicemmo, i presenti cenni sul Crowley possono servirci come collegamento per passare alla considerazione di correnti moderne nelle quali quell'elemento sta univocamente in primo piano, senza le commistioni dianzi rilevate.

X

CORRENTI INIZIATICHE E « ALTA MAGIA »

Nel mondo moderno fuor dallo « spiritualismo » di tipo teosofista, antroposofico, neo-mistico e simili, la tendenza verso il sovrannaturale ha agito in alcune correnti aventi un carattere che si può chiamare *iniziatico* e *magico*. Anche in questo campo non sono mancate deviazioni, specie quando vi si è associato l'atteggiamento « occultistico », ossia il gusto del parlare oscuro, del pronunciarsi *ex cathedra* e *ex tripode* con un ostentato tono di mistero e d'autorità, dicendo le cose a metà tanto da dare ad intendere che si « sa », mentre nella gran parte dei casi non si sa nulla e si mira solo a crearsi, dinanzi agli ingenui, l'aureola di « Maestri » possessori di chi sa quali tremendi arcani. Se si deve ammettere che certi insegnamenti è bene non spiattellarli dinanzi a chi non ha la capacità di comprenderli ma solo quella di travisarli, questo necessario e sano riserbo (peraltro già adottato da analoghe scuole dei tempi passati) è lungi dall'avere a che fare con lo stile « occultistico » ora accennato, di cui purtroppo non sono esenti, ad esempio, alcuni ambienti di ermetisti francesi.

È bene rispondere alla obiezione, che il « segreto » è necessario data la pericolosità di alcuni insegnamenti ri-

guardanti la pratica. Ebbene, vi è da dire che in tali casi esiste quasi sempre una « autoprotezione », nel senso che chi non ha una certa qualificazione, con tali pratiche realizzerà un bel niente, mentre chi la ha e viene ben indirizzato si trova già in grado di affrontare eventuali pericoli.

L'abbinare, nella rassegna che seguirà, le tendenze magiche a quelle iniziatiche potrà sembrare arbitrario, se non precisassimo uno speciale concetto del « magico ».

La « magia » può rivestire due aspetti. Esiste una magia che è una scienza sperimentale operativa *sui generis,* e esiste una magia — l'« alta magia » — come un atteggiamento speciale all'interno del dominio iniziatico.

Alla magia presa nel primo senso, abbiamo già accennato in precedenza. Si tratta dell'arte di attivare e dirigere coscientemente certe energie sottili, il luogo e il campo d'azione delle quali è il dominio che sta dietro alla « forma » — a ciò che ha forma sia nel campo psichico, sia in quello della realtà esteriore retta dalle leggi di natura. Questa magia, se autentica, porta di là tanto dalla medianità quanto dalla « metapsichica » moderna; è un forzare le porte dell'invisibile conoscendo però le leggi di esso e il modo di attrarre o respingere, di scegliere, di creare cause ed effetti nei due dominî dianzi accennati — interiore ed esteriore — di ciò che sta dietro la forma. Nell'antichità e ancor oggi in alcune aree dove sussistono corrispondenti tradizioni e disposizioni, la magia in questo senso ristretto viene praticata, perfino al titolo di una « professione » (qui non possiamo fermarci a indicare che in cosa consista, in termini oggettivi e non moralistici, la differenza fra magia bianca e magia nera o stregonica).

Sarà bene rilevare che il figurare della magia presso a superstizioni popolari o fra popolazioni esotiche e selvagge non deve indurre a giudizi unilaterali. Di fatto,

ogni rito che non intenda presentarsi come una mera cerimonia simbolica, ha una componente « magica ». Cosí a suo luogo abbiamo indicato che senza i presupposti della magia la stessa dottrina rituale-sacramentale cattolica apparirebbe vuota e priva di base. Ma occupandoci di tale dottrina abbiamo anche indicato quale sia il presupposto per un rito magicamente operante; codesto presupposto va ricordato nel caso di quegli ambienti moderni che si sono messi a coltivare la magia detta « cerimoniale », ossia la magia nella quale una parte essenziale è costituita da formule, segni, strutture evocatorie, ecc.. Dicevamo dunque che come un motore non agisce se non vi è immessa la forza motrice, del pari tutto l'apparato magico non opera da sé, richiede un potere reale dell'operatore, insito in lui o trasmessogli. La magia non la si improvvisa riesumandola estemporaneamente col mettere mano ad antichi rituali trovati nei libri o nelle biblioteche.

Passando al secondo possibile senso della magia, abbiamo detto che essa si definisce essenzialmente con un atteggiamento dello spirito. Esprime una forma di integrazione sovranormale della personalità nella quale l'elemento virile e attivo sta in primo piano, per cui, in fondo, in essa viene solo particolarmente sottolineato ciò per cui, in genere, la realizzazione iniziatica si oppone ad ogni forma estatica, panteistica e vagamente spiritualistica, qui la rimozione di quell'Io che sbarra l'accesso a forze piú profonde dell'essere non provocando un trascendimento discendente ma ascendente. Vi è una relazione fra la magia intesa in tal senso e la tradizione e l'iniziazione regale, come distinte da quelle sacerdotali. Pertanto questa « alta magia » riporta alla disciplina che nella tradizione ermetica ha avuto nome di *Ars Regia,* ed ha una certa relazione anche con la *teurgia* antica e con quella magia che nei precedenti secoli fu intesa spe-

cificamente come « magia divina » in opposto alla magia « naturale » e anche « celeste ».

Ciò, come orientamento generale. La magia può essere liberata dalle varie idee preconcette, dall'aspetto « occultistico » e da quello miracolistico e superstizioso, dall'associazione con logge e personaggi tenebrosi, e riportata a questi significati essenziali.

Ci resta da esaminare certi insegnamenti a carattere magico-iniziatico che nell'epoca moderna sono stati formulati da alcune personalità. Avendo già accennato alla componente « magica » presente, malgrado tutto, nelle idee e nelle pratiche di Aleister Crowley, faremo cenno alle vedute di Georgi Ivanovjc Gurdjeff, di Giuliano Kremmerz (pseudonimo di Ciro Formisano) e a quanto affiora negli scritti di Gustav Meyrink, raccogliendo inoltre alcuni elementi da un autore del secolo scorso, Eliphas Levi, nel quale però ciò che è valido e che può interessarci è mescolato a non poche scorie « occultistiche » (1).

Procedendo per gradi, parleremo anzitutto del Gurdjeff. Egli fa parte della galleria dei personaggi piuttosto enigmatici apparsi negli ultimi tempi. Originario delle province russe del Caucaso, il Gurdjeff fece la sua prima apparizione a Pietroburgo, nel 1913, in precedenza essendo stato in relazione, a quanto pare, con maestri orientali depositari di un'antica sapienza iniziatica. Piú tardi egli svolse la sua attività in paesi occidentali trasmettendo a discepoli i suoi insegnamenti, creando nel castello della Prieuré vicino a Parigi un suo centro, istituendo dei « grup-

(1) Le opere principali del Kremmerz, originariamente non erano in commercio. Si possono segnalare *Avviamento alla Scienza dei Magi* (Milano, 1938, ristampa); *La Porta Ermetica* (Roma, 1928); e *I Dialoghi sull'Ermetismo* (Spoleto, 1929). Di Eliphas Levi sono notissimi, e anche tradotti in italiano (ed. Atanor, Todi), *Il Rituale e il Dogma dell'Alta Magia* e *La Chiave dei Grandi Misteri*. Per Meyrink, si vedano i romanzi: *Il Golem*, *La faccia verde*, *La notte di Valpurga*, *Il Domenicano Bianco* (i due ultimi, usciti in trad. ital. nelle edizioni Bocca). Da questo gruppo di opere trarremo i principali elementi in quel che segue.

pi di lavoro » trapiantatisi anche in altre nazioni. Morí nel 1949.

Degli insegnamenti del Gurdjeff non si sa che per via indiretta, e quasi esclusivamente da due libri di P. D. Ouspensky che già era stato suo discepolo (1). L'unico suo grosso volume, pubblicato in inglese nel 1950, *All and Everything,* non è che un insieme di divagazioni, talvolta perfino fiabesche, un confuso agglomerato da cui è assai difficile estrarre qualche elemento valido (ciò non impedí ad un Americano di pagare una grossa somma per poter avere in visione una parte del corrispondente ms.). Come nel caso di altre personalità, cadrebbe male chi per giudicare si riferisse a quel che esse hanno scritto; è ciò che hanno comunicato direttamente e l'influenza da esse esercitata a costituire l'essenziale.

L'insegnamento del Gurdjeff non riguarda tanto dei contatti col sovrasensibile quanto un possibile sviluppo interiore dell'essere umano. Vi è una reminiscenza, qui, della teoria buddhista dell'*anâtmâ,* ossia della negazione di un Io vero, sostanziale, nell'uomo comune. Il Gurdjeff insegnava appunto che l'uomo non è che una « macchina », un insieme di automatismi, e che il primo passo è rendersi conto di ciò. Tutto quel che l'uomo fa, i suoi pensieri, i suoi sentimenti, le sue abitudini, sono l'effetto di influssi e di impressioni esterne. L'intera esistenza trascorre in una specie di « sonno da sveglio ». La passività è la nota costante, malgrado ogni apparenza. Non si è presenti a sé stessi, ci si identifica con le esperienze che si hanno, ci si perde in esse. Cosí si è « vampirizzati » di continuo, dice il Gurdjeff: dal paesaggio che guardo, dal sigaro che fumo, dal piacere che prendo da una donna e dalla stessa sofferenza, dagli atteggia-

(1) P. D. OUSPENSKY, *Fragments d'un enseignement inconnu,* 2ª ed., Paris, 1961; *L'évolution possible de l'homme,* Paris. Si può cfr. anche L. PAUWELS, *Monsieur Gurdjeff,* Documents, témoignages, textes et commentaires sur une societé initiatique contemporaine, Paris, 1934.

menti di cui mi compiaccio, e cosí via. Non vi è nessun vero « essere » dietro a tutto ciò. Cosí che « io non esisto », nel senso piú ampio, è quel che il discepolo del Gurdjeff doveva cominciare a riconoscere, non teoricamente ma in una esperienza diretta personale. Di là da ciò, la via indicata era quella del « liberarsi dalle identificazioni » e del « ricordo » — del ricordo di sé, come nuova dimensione da inserire nel corso e nelle contingenze di tutta la propria esistenza. Qui vi è, parimenti, una reminiscenza buddhista, in quanto nell'ascesi buddhista il termine *satipatthâna* indica appunto la costante presenza attiva e lucida di sé a sé stessi. E se il buddhismo parla del « risveglio », evidentemente questa espressione indica acconciamente la condizione opposta a quella del « sonno da svegli » associato, dal Gurdjeff, alla comune esistenza di coloro che, secondo lui, non sono uomini ma solo abbozzi di uomini (« l'uomo vero è l'uomo svegliatosi »).

L'insegnamento del Gurdjeff ci porta un passo oltre quando considera la dualità di « persona » e di « essenza ». In ogni individuo la « persona » corrisponde all'essere effimero definitosi in relazione col mondo esterno e con l'ambiente, a ciò che egli ha appreso e si è costruito, a quella che si può dire la sua maschera e che secondo il Gurdjeff è una menzogna. L'« essenza » è invece ciò che gli sarebbe veramente proprio, la dimensione in profondità del suo essere. In genere, vi è discontinuità fra i due principî, al segno che possono esistere uomini la cui « persona » è assai sviluppata e coltivata, mentre l'« essenza » è atrofica, lo sviluppo della « persona » potendo anzi comportare un soffocamento e intristimento dell'« essenza ». Il Gurdjeff diceva di sapere di procedimenti di un'arte antica e segreta, di cui l'ipnosi conosciuta in Occidente non rappresenterebbe che un frammento, per produrre sperimentalmente la separazione momentanea della « persona » dall'« essenza » in un dato individuo, tan-

to da lasciar apparire lo stato dell'una e dell'altra. E affermava che vi sono uomini nei quali l'essenza è morta, che egli scorgeva nelle vie appunto degli esseri che, vivi, nell'essenza erano in tal senso già morti. Si può capire che il Gurdjeff nell'esigere dai suoi discepoli che tutto ciò non venisse semplicemente pensato ma *realizzato,* abbia potuto provocare anche crisi gravissime, con esiti disastrosi. Ciò, tanto piú che le maniere del Gurdjeff e il suo linguaggio spesso erano brutali; non si asteneva dall'insultare e dal pronunciare giudizi distruttivi (l'intento, o la scusa, era di provocare in tal guisa delle reazioni indicative). Egli riconosceva che constatare con terrore questo « non essere » poteva far perdere la ragione, e che per poter affrontare impunemente tale visione bisognava essere già, in un certo modo, nella « Via ».

Pertanto il trasferimento del centro del proprio essere dalla « persona » all'« essenza » e lo sviluppo dell'« essenza » appaiono essere la chiave per la realizzazione preconizzata dal Gurdjeff. Per lui, questa era anche la condizione per sopravvivere, per vincere la morte. Ritroviamo cosí la teoria dell'« immortalità condizionata » della quale abbiamo già parlato e che vedremo professata parimenti dagli altri autori di cui fra breve considereremo gli insegnamenti. Egli talvolta parlava di una specie di corpo astrale, non nel senso teosofico, corpo non già esistente, ma da creare con un'opera quasi alchemica di fusione, unificazione e cristallizzazione degli elementi del proprio essere i quali altrimenti nell'esistenza comune si uniscono, si separano, si riassociano in varie combinazioni labili, come particelle staccate chiuse in un recipiente soggetto a continue scosse, senza formare nulla di permanente. Lo sviluppo di quell'ente, verosimilmente come una germinazione sul suolo dell'« essenza », sarebbe la condizione per non morire morendo. Ma, per il Gurdjeff, non bisognerebbe farsi delle illusioni, « pochissimi sono gli Io immortali ».

Delle pratiche concrete proposte caso per caso dal Gurdjeff non si sa molto. Come condizione generale egli considerava un desiderio ardente di liberazione, tale da essere pronti a sacrificare tutto, a rischiare tutto. « Un sacrificio è necessario; se nulla viene sacrificato, nulla può essere ottenuto » (in particolare, si tratterebbe di rinunciare alle « identificazioni », principale ostacolo per il « ricordo di sé »). La lotta e il lavoro interiore possono essere « terribilmente duri »; possono intervenire perfino stati in cui si è portati a por fine alla propria esistenza (vi abbiamo accennato poco fa). Viene sottolineato che contano solo gli sforzi di là dal normale, ma si dubita che essi possano avere una continuità senza il controllo da parte di un'altra persona « che non abbia pietà e che possegga un metodo ». Verosimilmente ciò rimanda al fine dei cosidetti « gruppi di lavoro » e alla sorveglianza ad opera di chi impartisce l'insegnamento.

È da rilevare che come sembra escluso, nel Gurdjeff, l'interesse per una fenomenologia estranormale, del pari il lavoro ad orientamento visibilmente iniziatico da lui considerato non verteva verso una assoluta e esclusiva trascendenza. Cosí egli ha potuto anche parlare di uno « sviluppo armonioso dell'uomo » e di un lavoro di integrazione personale, nel quale entrerebbe in quistione il coordinamento di tre « centri » fondamentali dell'individuo: il centro intellettuale, il centro emotivo e quello motorio, rimuovendo automatismi stabilitisi nel proprio essere. Per questo fine specifico e non trascendente il Gurdjeff usava anche esercizi rivestenti il carattere di una specie di « pantomima sacra » e aventi un significato nascosto che sfugge al profano (il Gurdjeff affermava trattarsi di tradizioni assai antiche d'Oriente). In esse ogni movimento era rigorosamente definito e doveva essere sviluppato fino al limite delle proprie forze. Quanto alla musica di base, qualcuno ha avuto l'impressione, piutto-

sto profana, di una sorta di « jazz assai spinto ». Comunque un momento fondamentale era l'immobilizzarsi nella posizione in cui ci si trovava, ad uno « stop » pronunciato dal Maestro. Verosimilmente si trattava di cogliere e fissare un certo stato interiore.

Questi cenni sommari sugli insegnamenti del Gurdjeff qui potranno bastare Come il Crowley, il Gurdjeff ebbe contatti con varie personalità, anche di un certo rango. Malgrado la mancanza di esposizioni dirette sistematiche e precise (come si è detto, si è rimessi quasi esclusivamente a quel che ha riferito l'Ouspensky, le dottrine comprendendo peraltro concezioni cosmologiche e di « scienza naturale segreta » — come la strana teoria dei molteplici « idrogeni », le quali presentano un carattere alquanto divagante), di lui si continua ancora a parlare e, come suole accadere in casi del genere, non è mancata una certa « mitizzazione » di questo personaggio misterioso.

* * *

Passando al gruppo degli altri autori dianzi accennati — il Meyrink, il Kremmerz e E. Levi —, per quel che riguarda il metodo, sono confermati i principî di un realismo e di uno sperimentalismo nell'affrontare il problema dello « spirituale ».

« Non credete — dice Kremmerz —, allontanatevi dal misticismo e dall'atto di fede. Meglio saper di non sapere che credere ». Egli aggiunge: « Lo spiritualismo è poesia — il nostro, è metodo sperimentale puro ». Criterio: « O la cosa è o non è ». Meyrink dice parimenti: « Essi *credono* in un bene e in un male — noi *sappiamo* che bene e male non esistono e che vi è solo un vero e un falso »; insegna poi che non si tratta di « estasi », ma di uno « schiarimento dello spirito, di un andare verso la luce sino alla visione ».

A base della dottrina sta la relazione fra integrazione magica e conquista dell'immortalità. La premessa è quella stessa del positivismo (Kremmerz), e dal positivismo vengon tratti gli argomenti che convincono dell'impossibilità della sopravvivenza di ogni coscienza personale. Gli autori in parola ammettono, sí, che parti o elementi fondamentali del composto umano sopravvivano ed anche si « rincarnino » nel senso da noi stessi già chiarito. Ma ponendo il problema non per ciò che è impersonale e derivato, bensí per l'anima come personalità vera e propria, pensano che per essa la morte — come dice il Kremmerz — possa effettivamente essere uno « spirare », cioè un restituire lo spirito ad una massa omogenea in cui esso è destinato a dissolversi quasi come aria nell'aria. Il fatto è che, come per il Gurdjeff, per loro una tale personalità nemmeno da vivi esiste davvero per la gran massa degli uomini; già come vivi questi sono dei morti. L'analisi « magica » della natura umana ha anticipato e sopravanzato di molto la psicanalisi, portando ad orizzonti assai piú vasti. Risultato di tale analisi è che quando si parla volgarmente di personalità, in realtà non si allude ad altro che all'*individuo storico* (Kremmerz), ad un aggregato di tendenze, impressioni, ricordi, abitudini e via dicendo, la gran parte del quale non appartiene né alla nostra coscienza né alla nostra responsabilità. Risalendo lungo le componenti di un tale individuo, in parte si giunge fino alla vita uterina (subcosciente individuale in senso proprio), ma in parte si sbocca nel collettivo con intreccio, inoltre, di residui, di simpatie e di abitudini tratte da altri o da altri modi di esistenza. Meyrink parla di una specie di « roccia corallifera », che è il nostro corpo, opera di abitudini tramandate dall'istinto per epoche intere e di « pensieri », che stanno dietro ai nostri stessi pensieri. In un modo o nell'altro, viene dunque riconosciuto uno stato di fatto,

dato il quale nel parlare di « personalità » non è che un miraggio e un fantasma — al massimo l'ideale di un fine — che si evoca: dal che Meyrink trae la logica conseguenza, che invano si cercherebbero nell'aldilà le « anime » dei morti e che se « gli spiritisti sapessero chi sono realmente coloro che obbediscono ai loro richiami, forse morrebbero di spavento ». Eliphas Levi, da parte sua, parla di una specie di corrente abissale, portata da un impulso cieco e eterno, alla quale ritornano le anime e dalla quale ne sorgono di nuove, in serie che non hanno termine finché non si produca la forma suprema dell'*uomo sveglio,* del mago. Sono idee — come ognuno vede — che riportano a quanto già dicemmo parlando della Vita come « brama » e *appetitus innatus,* della dottrina dei cicli e di altre nozioni affini dell'insegnamento tradizionale.

Queste premesse possono sembrare di un puro materialismo. Ma appunto un materialismo è necessario come premessa, se si vuole comprendere adeguatamente un compito « sovrannaturale », quale quello che la magia si propone. *Che cosa si è — che cosa si può essere — di là dall'« individuo storico »?* Questo è il problema. Il problema dell'« aldilà » esiste già nell'aldiquà. « Coloro che non imparano a vedere qui, di certo non impareranno di là » (Meyrink). Immortalità è risveglio, risveglio è « crescenza interiore oltre la soglia della morte », cioè in stati indipendenti dalle impressioni esteriori e dalle multiple eredità interiori. Gli « Svegliati » sono i « Viventi », gli unici, sia in questo che negli altri mondi, che non siano dei fantasmi. Meyrink: « Nell'aldilà non vi è nessuno di coloro che son partiti ciechi dalla terra ».

Il carattere « magico » di simili vedute sta nel fatto che di là dall'individuo storico non viene posto — come di solito — l'universale, il Tutto, « Dio », ma invece il luogo proprio della realizzazione della personalità vera.

L'ordine di idee non è diverso da quello da noi già rilevato nel Gurdjeff. La disciplina magica si intende a liberare dalla ganga del collettivo un principio personale indipendente e a dargli una forma. Questo concetto della *forma spirituale* resta il punto fondamentale, per il problema esoterico dell'immortalità. Il Kremmerz dice che l'iniziato, alla morte, invece di uno « spirito » informe, emette uno « spirito » in cui, per dir cosí, ha scolpito un altro sé stesso, un uomo immateriale, eterno e indistruttibile, dotato di determinate potenze che costituiscono l'integrazione di quelle che fanno apparizione germinale nell'uomo mortale. Lo stesso autore rileva che gli spiritisti, divagando, « pensano che questo miracolo si compia naturalmente, che tutti gli uomini morendo escano ad una nuova vita con questo corpo piú sottile che i filosofi ermetici e i maghi nella loro filosofia intravvedono come creabile solo eccezionalmente ». E Meyrink: « Veramente immortale è l'uomo compiutamente sveglio. Gli astri e gli dèi se ne vanno; solo lui rimane e può tutto ciò che vuole. Al disopra di lui non vi è alcun dio. Quello che l'uomo religioso chiama dio, non è che uno stato. Questa stessa esistenza non è che uno stato. La sua inguaribile cecità gli para davanti una barriera che egli non osa scavalcare. Egli si crea una imagine per adorarla, anziché trasformarsi in essa ».

L'ascesi magica consiste in un denudarsi progressivamente e attivamente dagli elementi e dagli aggregati dell'Io storico, « cosí che ogni distacco valga come una interiore formazione, come una crescenza di là dal suolo di quell'Io ». Il primo passo a tanto sarebbe ciò che il Kremmerz chiama la « neutralità cosciente »: uno stato di coscienza serena, intatta, equilibrata, inaccessibile alle reazioni istintive, al bene e al male, separata dalle sensazioni e dalle inclinazioni e pronta a giudicarle senza interesse alcuno, quali esse sono e non quali vengono filtrate dalle preoc-

cupazioni, dagli affetti, dalle abitudini e dai ricordi, infine, dalla intera eredità ancestrale e organica. Eliphas Levi, analogamente, parlava di un isolarsi dalle correnti dell'« anima della terra » e accentuava il lato delle « prove », cioè del resistere alle tendenze riportate a manifestazioni delle stesse forze elementari delle cose (sono le prove dei Quattro Elementi, note anche nei Misteri classici), dell'emanciparsi interiormente da ogni bisogno, dell'esercitarsi ad usar di tutto e ad astenersi da tutto a volontà giacché — egli diceva — il compito e la chiave d'ogni potere stanno nella formazione di un « agente estranaturale ». In essenza, sono le stesse norme che si ritrovano in ogni tradizione ascetico-iniziatica e che particolarmente nei testi del buddhismo delle origini sono date in forma purificata e metodica, scevra da ogni anticipazione del fine e da ogni giustificazione moralistica o religiosa. Qui interessa solo rilevare la relazione fra i gradi di questo denudamento e i gradi di una regressione attiva, cioè di una eliminazione di strati psichici successivi sino a sbarazzarsene del tutto, a svuotare la coscienza d'ogni scoria umana. Avendo raggiunta la soglia della vita preconcezionale e preuterina, varcandola, si è sciolti dal vincolo dell'individualità umana: è la « visione », il risveglio — ciò che nelle tradizioni greche si diceva il « ricordo ». A partire da questo punto, il centro di gravità dell'essere cade in un'altra sfera, ove come un sole rilucerà il nucleo incorruttibile della personalità in senso assoluto, o superpersonalità. Qui può venire in atto un'altra forma, tratta da quella corporea, che essa stessa non appartiene piú alla natura, sulla base della trasformazione che in certe circostanze il « risveglio » può indurre nelle forze della natura agenti nel corpo.

Allora, come applicazione, possono determinarsi delle possibilità magiche in senso stretto. Meyrink parla del « dominio magico del pensiero ». A dir vero, piú che

del pensiero si tratta di ciò che alla coscienza cosí rinnovata appare come la sorgente segreta di esso. Si parte dall'idea, che il cervello non è un generatore del pensiero, ma solo un apparecchio ricevente piú o meno sensibile di influenze, le quali in esso, trasformandosi, prendono forma di pensieri. Con la percezione diretta di queste influenze si ottiene l'integrazione del comune pensiero in « parola interiore » e in visione di imagini « divine » (1). Circa il primo punto, Meyrink scrive: « Come l'uomo comune pensa bisbigliando inconsapevolmente parole al suo cervello, cosí l'uomo spiritualmente rinato parla un misterioso linguaggio di parole nuove che non danno àdito a congetture e ad errori. E il suo pensiero è del tutto nuovo, è un istrumento magico e non più un misero mezzo di espressione; e porta a sapere non piú a mezzo di concetti, ma semplicemente *guardando* ». E Kremmerz: « *Coelum* viene da *coelare,* nascondere, occultare come con un velo. Gli dèi sono tutti nel " cielo ", in quel punto dell'orizzonte in cui tacciono i nostri ricordi e comincia la miniera sorprendente dell'ignoto di oggi che prima fu nostra vita e nostro respiro ». Liberare la coscienza dai sedimenti dell'Io storico, è mettere a nudo forze profonde celate (*coelum*) che agiscono nell'inconscio organico umano, ma in pari tempo nella natura: gli « dèi ». Ora, non piú trasformati in « pensieri » dal cervello, si liberano ed appaiono in grandiose figure divine. Ne segue una interpretazione delle antiche mitologie tradizionali nei termini, per cosí dire, di una metafisica sperimentale: « Addito lo studio della mitologia, nella sua essenza, come contenente la iniziazione ai poteri dell'organismo nostro, ricerca di una scienza rara nella possibilità di mettere a

(1) Però, non sempre « divine ». Nel romanzo di MEYRINK, *La notte di Valpurga,* vi sono delle pagine assai suggestive nei riguardi di forme di invasamento che si realizzano, soprattutto nel pensiero mosso da passione, senza che l'uomo comune se ne renda conto.

nudo un arcano integrativo » (Kremmerz) (1). Ora, se ci si vuol riferire alla magia operativa, su questo piano la sua essenza consiste nell'innestare una determinata « direzione d'efficacia », decretata dalla personalità integrata, a queste energie che ci attraversano; energie che in date circostanze possono anche drammatizzarsi in apparizioni varie, come in loro simboli plastici o incarnazioni momentanee. Ma, per via diretta o indiretta, occorre sempre il « contatto » di queste forze sotterranee con i principî interiori dell'adepto: poiché questo contatto infonde in esse una qualità di libertà, che permette loro di manifestarsi in modo diverso da quello necessitato legato alla loro natura, modo, per via del quale il mondo ha l'apparenza di una realtà retta da leggi fisiche, invariabili e automatiche.

Qui può aver posto un cenno critico sulla *magia cerimoniale,* tanto piú che essa nella scuola del Kremmerz ebbe una parte rilevante. La scuola del Kremmerz — la *Myriam* — si era costituita infatti come una vera e propria unità magica, organizzata da riti, contrassegnata da simboli, da gradi di iniziazione e da cerimoniali. È da escludere che tutto ciò sia stato creato *ex novo* dal Kremmerz: si tratta piuttosto dell'affiorare di una vena di una preesistente tradizione la cui origine non è facile individuare. Questa unità mirava a stabilizzare in una comunità una forza magica a che, per via del rito, essa producesse effetti di illuminazione, o anche terapeutici, negli aderenti o per gli aderenti, secondo quel che già si è accennato parlando della Chiesa cattolica e dei suoi riti. Ma a questo riguardo bisogna fare alcuni

(1) Analogamente, Meyrink, riprendendo antiche idee, come quelle di Sebastiano Franck, scrive: « Noi vediamo nella Bibbia non solo la cronaca di avvenimenti di tempi remoti, ma anche un lungo cammino che va da Adamo a Cristo, ed è questo il cammino che ci proponiamo di ricalcare dentro di noi, di *nome* in *nome,* con la virtú magica di ogni nome dall'espulsione alla resurrezione ».

rilievi. Per via del rito magico può operarsi frammentariamente e, per cosí dire, sperimentalmente, quella separazione dell'Io dagli aggregati dell'individuo storico, che conduce alla visione; possono inoltre prodursi altri effetti, per es. evocazioni di enti e di « divinità », per fini di conoscenza ovvero per l'imposizione di determinati scopi, e via dicendo. Qui, bisogna tener presente due punti.

Ogni effetto ha la sua causa. Quando dunque non è per via diretta, cioè a mezzo della personalità integrata, ma per via di un rito che si giunge ad un dato effetto, è implicita l'evocazione e l'impiego di qualcosa, che ne sia la causa, il rito venendo a statuire un rapporto dell'uomo con questa forza, la quale a chi segue la via della « magia cerimoniale » appare come distinta dalle proprie. Si crea quel che anticamente si diceva un « patto » e per cui vale il detto goethiano, che « dagli spiriti che tu evochi, mai più ti libererai ». Comunque sulla personalità si innesta un'energia estranea alla sua « forma ». Questo procedimento può essere consapevole e voluto: l'appartenenza volontaria ad una « tradizione », nella quale si riconosce il principio della propria luce e del proprio potere, in termini magici, corrisponde appunto a tale caso. Nella magia evocatorio-cerimoniale in senso lato il rapporto non è solo con forze determinate da una collettività, o condensate in una collettività; ma il principio è lo stesso.

Che pensare in proposito? È evidente che si tratta di una via non priva di aspetti negativi. Dal punto di vista metafisico, l'evocazione magica non è che un modo indiretto per fare emergere nella coscienza, in forme che rivestono un'apparenza illusoria di individualità, poteri impersonali, i quali in ultima analisi esistono negli strati piú profondi dell'essere. In ogni « apparizione » il processo è quello stesso per cui nel sogno una tendenza

o un'idea latente può manifestarsi in una imagine simbolica che le corrisponde. Cosí, quando l'evocatore crede reali le apparizioni — e tutta la situazione cerimoniale gliele fa apparire tali — fa, per cosí dire, un mito di sé stesso e si divide, pone una barriera fra una parte di sé e un'altra parte di sé: la stessa barriera, in fondo, che limita la sua coscienza di veglia e la oppone ad un'altra parte celata dalla subcoscienza. La menomazione che ne deriva dal punto di vista dell'azione, Meyrink l'esprime cosí: « Sciagurati coloro che invocano un idolo e ne sono esauditi. Perdono il loro sé, perché non possono piú credere di essersi esauditi da sé stessi ». E nel suo romanzo *L'Angelo della Finestra d'Occidente* il motivo principale è la tragica odissea vissuta da chi si era appunto dato a questa illusione.

Questa è la limitazione della magia cerimoniale. Nella personalità metafisicamente integrata chi comanda e chi ubbidisce sono in un medesimo soggetto; là essi sono invece in due soggetti separati e si crede di aver di fronte a sé un altro essere, « dio » o « demone ». Una tale distinzione, al pari di quella propria alla fede e all'amore su basi teistiche, presenta, sí, un vantaggio: preserva il senso della personalità propria, che in queste forme operative cerimoniali continua a restare appoggiata al corpo — ma ha lo svantaggio di limitarla. Abbiamo già avuto occasione di accennare ad una serie di esperienze e prove che, in certi casi, si presentano nel *post-mortem*. Ebbene, secondo l'insegnamento tibetano in queste prove la coscienza non sperimenterebbe altro che sé medesima, tutto il suo reale contenuto, ed essa sarebbe solo chiamata a riconoscersi nelle varie apparizioni che, per dir cosí, le presentano tanti miti della sua natura trascendentale. Qui, ciò che essa crede di essere, il vario rapporto di distanza che essa ha stabilito con gli oggetti del suo culto, ha una parte fondamentale, agisce

come una forza attiva la quale conferma o distrugge la separazione, allontana o approssima rispetto all'integrazione totale, alla « Grande Liberazione ». Per chi si mette sulla via della magia mosso da un'aspirazione spirituale e non da scopi materiali, v'è da dire la stessa cosa: perché la via del risveglio è la stessa per i vivi e per i morti, le esperienze del *post-mortem* sono omologabili con quelle che l'iniziato incontra nel corso delle sue prove. Ma l'abitudine contratta in azioni rituali evocatorie crea appunto una barriera spirituale: l'integrazione di tutti i poteri in un unico centro ne resta pregiudicata e si procede lungo le frontiere di regioni, dove l'illusione e l'ossessione non sono escluse.

Accusato questo pericolo, si può accennare ad un secondo, di natura opposta, presentato dalle *identificazioni.* Abolita l'illusione dell'apparenza quali individualità reali che le forze profonde possono rivestire, assunte direttamente queste forze nel loro aspetto « senza forma », occorre tener presente la loro eventuale natura. Spesso nella magia cerimoniale, segnatamente in quella dei tempi passati, si parla di « elementari » e di altre entità o forze che, pur non presentando necessariamente un carattere « demonico », appartengono ad un mondo inferiore a quello che, in via di principio, dovrebbe caratterizzare il livello del vero uomo, anziché avere un carattere trascendente. Si parla inoltre anche di un loro conato ad incarnarsi. Questo è peraltro l'insegnamento buddhista riguardante gli « dèi », concepiti, in questa dottrina, parimenti senza un carattere sovrannaturale. Ma Eliphas Levi giunge a dire che gli « angeli aspirano a farsi uomini e un uomo perfetto, un uomo-dio è al disopra di tutti gli angeli ». E Kremmerz: « Vi è uno stuolo grandioso di spiriti in desiderio di immortalità; e tu sei con questi, per condizione fatale della via, maggiormente a contatto, perché sono tutti elementari di fuoco, hanno sete,

e tu hai l'acqua per dissetarli ». Cosí le qualità di un essere reintegrato nell'invisibile agirebbero come un magnete e un condensatore. Eliphas Levi parla appunto di un vortice psichico che, analogo a quello che le acque formano turbinando intorno ad un pilastro immobile e incrollabile, si costituisce intorno al mago (1). E si tratta di aver abbastanza forza per non esser portati via, per non divenire lo strumento per l'incarnazione desiderata da queste energie che circondano l'adepto o che sboccano dal suo corpo divenuto supercosciente. Si tratta di giungere a vincere e trasmutare radicalmente il loro modo di essere. È allora che queste forze possono comporre, per dir cosí, organi e membra dell'uomo incorruttibile. Si congiungono intimamente al nucleo dell'anima rinnovata, la quale, ove occorra, può disporne cosí come usava, e ancora usa, gli organi e le membra fisiche: per agire direttamente, o sotto la veste di fenomeni apparentemente normali — ovvero per creare quei « segni », saturi di un potere illuminante, cui è stato già fatto cenno parlando dei « miracoli nobili ». Peraltro, in tutto questo non si tratta che di applicazioni, e chi solo ad esse pensa, è destinato a lasciarsi sfuggire l'essenziale, epperò anche la giusta via che può condurre a realizzarle. Nell'insegnamento tradizionale, come nelle scuole in parola, che lo hanno ripreso, la ricerca dei « poteri » in sé stessa è stata considerata come una deviazione e un grande pericolo. Si è detto al principio che la magia come atteggiamento spirituale, « alta magia » o teurgia, va distinta dalla magia come arte dei poteri e dei « fenomeni ». Nel mago, nel tipo piú alto del mago, è es-

(1) È per questo che, secondo alcuni, l'avvicinarsi ad un centro magico sarebbe pericoloso e che i Maestri dell'alta magia spesso avrebbero praticato un rigoroso isolamento. Ciò riguarda delle influenze rimaste libere, la parte delle quali si potrebbe paragonare a quella dei sottoprodotti radioattivi che si liberano presso ai luoghi ove si produce la disgregazione artificiale dei nuclei atomici.

senzialmente da vedersi un essere che si è sciolto dai due vincoli — dal vincolo umano e dal vincolo divino — e che, quale sia l'aspetto che egli assume all'esterno, con le sue forze e con la sua « forma » risiede effettivamente e stabilmente in una regione, la quale sta di là sia da questo che da ogni altro « mondo ». Per ipotesi, il profano non può penetrare i modi, gli scopi e la via di un tale essere.

* * *

Coloro che espongono dottrine del genere non espongono che gli insegnamenti, appunto, di una sapienza che come una vena segreta — la « catena del risveglio », la chiama Meyrink — corre fra le trame della storia, riportando a tempi primordiali. E ad essa in fondo si lega la suprema delle varie interpretazioni — non escludentesi a vicenda o contradicentesi, ma gerarchizzantesi — delle quali ogni materia della vera spiritualità tradizionale, senza riguardo a tempo e a luogo, è suscettibile. È l'aspetto virile di quella « tradizione primordiale », di cui si è già parlato.

Oggi, che non vi è quasi evocazione e evasione che non abbia trovato spazio nel caos della scatenata « spiritualità » occidentale, è stato forse necessario che alcune parti di questo insegnamento venissero alla luce quasi senza velo, nella loro integrità. Diciamo « quasi »: perché il loro apparire a fianco di tante stravaganze non è forse la cosa migliore per confondere chi non ha una giusta vista? A tale proposito, e a titolo di conclusione di queste considerazioni critiche, sono opportune alcune parole chiare.

Ciò che è stata l'anima e l'asse di ogni grande civiltà passata non può essere distrutto da pochi secoli di superstizione moderna. *Ben altrimenti che come un*

dato di fede o come un mero dogma esiste una realtà sovrannaturale, esiste un « regno dei cieli » come pure la possibilità liminale di trasmutare in esso la personalità umana caduca in quella di un semidio partecipante dell'immortalità olimpica. Ma — per esprimersi con simboli tradizionali il cui senso speriamo risulti ormai chiaro al lettore — dopo la « caduta » la via a tale regione è sbarrata da un angelo con spada fiammeggiante, e non è da tutti — benché non da nessuno — farsi un vincitore di angeli e usare impunemente quella violenza che, anche secondo la parola evangelica, il regno dei cieli può subire.

La via dell'alta magia è stata sempre la via di pochissimi. Ma al giorno d'oggi la mentalità, l'educazione, l'eredità, le circostanze esterne e le preoccupazioni interne, il modo tutto di sentire, di agire, di vedere e di desiderare costituiscono come in nessun'altra epoca una condizione sfavorevole rispetto a questa che, già in tempi migliori, costituiva una realizzazione d'eccezione. Non bisogna farsi illusioni: la « potenza », con la quale è facile scambiare l'ideale teurgico, sembra la parola d'ordine d'oggi, il « mito » proprio di questo secolo. In realtà non è cosí. Vi è una irriducibile differenza di piano. *La magia vera, nel senso di alta magia o teurgia, è un valore sovrannaturale. L'aspirazione moderna alla potenza è invece in tutto e per tutto naturalistica e profana.* Essa è un fenomeno « luciferico », vi si manifesta l'*hybris* dell'uomo prevaricatore che, senza cessare di essere uomo, cioè creatura terrena e animale, volge ad asservire quelle forze del mondo, da cui pur non cessa di esser costituito e condizionato.

È cosí che i caratteri per i quali nell'uomo moderno sembrerebbe quasi riflettersi e anticiparsi l'ideale magico (tanto che recentemente si è potuto scrivere su un *Matin des Magiciens*), in realtà costituiscono il piú rigido

sbarramento per ogni realizzazione di esso. Se nel Nord-America, « principio di un nuovo mondo », come il filosofo da salotto Keyserling l'ha chiamato, lo yoga e analoghe discipline già sono sboccate regalmente nell'arte di « guarire con mezzi psichici », nel metodo spiccio lo per divenire « magnetizzatori » e « caratteri dominatori » sí da prepararsi la migliore « via del successo » nel matrimonio, negli affari, nella politica e via dicendo — domani certe forze sottili estranormali potranno perfino entrare nell'uso corrente allo stesso titolo delle altre, arruolate dal « servizio sociale » ovvero asservite all'odio e alle finalità profane dei singoli e delle masse. E cosí si avrà il degno consorte « maschile » per la « spiritualità » mistica, umanitaria, vegetariana, democratica e feminista d'oltre oceano.

« L'uomo è qualcosa che può essere superato ». Il principio resta vero, ma il suo senso è chiuso nel profondo, e, come si è visto, il tragico destino del solitario di Sils-Maria lo suggella con un silente ammonimento per i pochi che ancora possono intenderlo. Quanto agli altri...

Leggere opere « spiritualiste », frequentare i circoli di teosofia, meditare sull'« ospite sconosciuto » maeterlinkiano, fare i bravi venti minuti di concentrazione giornaliera, pieni della commovente fede nella rincarnazione che permetterà ad ogni anima di continuare l'« evoluzione » in una nuova esistenza, ove raccoglierà i frutti del buon *karma* umanitario accumulato — questo è invero un ben comodo regime di « superamento ». La dottrina cristiana originaria, per la quale si vive una sola volta e in quest'unica vita si decide d'ogni sorte, fin di quella di una eterna salvezza e di una eterna dannazione — e quella che non giustifica la vita presente senza un costante riferimento a « Dio » — suonano già come una salutare diana di contro a simili sonni di

mediocrità, di illusione e di languore « spiritualistico ». Eppure qui non si tratta ancora che di « religione », e del resto, rimanendo nell'àmbito di essa, come semplice termine di paragone, quanti « spiritualisti » di oggi sarebbero disposti a lasciare la vita secolare per la clausura e per i voti monastici?

Cosí, dinanzi ad esposizioni circa l'iniziazione e la « magia », non bisogna farsi illusioni. Servano come linee di vetta, come punti liminali di riferimento — per ben fissare delle distanze — e non come strumenti di lusinga e di vanità. Che insieme a tali insegnamenti siano sempre tenuti presenti quegli altri, onde vale la proibizione dell'occulto e il detto, che « non si può vedere Iddio senza morirne » e per cui colui che « è stato morso dalla serpe del mondo spirituale » fu dato nei tratti di un maledetto. Se esiste un diritto di chiedere, oltre questa, una verità piú alta, un tale diritto è misurato inesorabilmente dalla capacità di una conversione trasfiguratrice, di un distacco e di un superamento assoluto. È un diritto aristocratico. Il solo diritto che la plebe non potrà mai usurpare, né oggi, né in qualsiasi altra epoca del mondo.

CONCLUSIONE

Giunti al termine di queste note critiche molti si sentiranno forse disorientati, delusi nel loro desiderio di una verità confortante e di una via facile, dopo le suggestioni offerte da tante sette e movimenti. È possibile che essi si sentano perfino disturbati per via delle dottrine che qua e là siamo stati costretti a riprendere e a far conoscere, per rimettere varie cose al loro posto. Esse, infatti, spesso possono aver la parte del guastafeste nei confronti sia degli spiritualisti settari che dei loro critici, per cui non pensiamo di averci attirate le simpatie né degli uni né degli altri. È ciò che notoriamente accade quando si segua solo il punto di vista della verità, senza aver riguardo per fattori sentimentali e irrazionali, in quistioni cui si legano forti tensioni interne.

Chi si lamentasse per non aver avuto sufficienti punti di riferimento positivi dovrebbe tener presente la natura delle regioni nelle quali abbiamo dovuto muoverci. Per dire qualcosa che ai piú valga come « positivo » avremmo dovuto considerare soltanto i valori che si applicano al dominio del visibile e del normale — nel senso convenuto di questi termini —, alla zona chiusa sia alle in-

fluenze « infere », affioranti nelle evocazioni spiritualistiche, sia all'altro dominio, a quello delle possibilità iniziatiche e delle discipline di alta ascesi contemplativa, riservato solo a pochi.

Avremmo dovuto parlare della semplice personalità, nella sua forma umana, e dire di ciò che può fortificarla in relazione allo stato attuale della civiltà. Si sarebbe dovuto affrontare, allora, essenzialmente, il problema della *visione del mondo,* perché questo è il principio di tutto. Anche nell'ordine di uno spiritualismo in sé bene orientato è un grave errore credere che si possa raggiungere qualcosa di serio con pratiche isolate, senza aver preventivamente e radicalmente cambiato il modo di sentire sé stessi, gli altri, il mondo, ed aver anche cambiato, di conseguenza, il modo di ogni nostra reazione. In questo campo, molto è stato scritto, da quando si è cominciato a parlare della crisi della civiltà moderna: ma quasi sempre senza alcun saldo principio. In verità, esiste una sola via per la difesa della personalità e questa è *la ripresa della visione tradizionale del mondo e della vita, unita ad una interna « rivolta contro il mondo moderno »*. Ora, nell'opera nostra che reca appunto questo titolo, noi abbiamo già dato tutto quello che era in nostro potere di dare in tale direzione, senza entrare in dominî speciali.

Ma nel presente libro il còmpito era diverso. Qui si trattava essenzialmente di fornire il senso preciso delle due direzioni, l'una verso il subpersonale, l'altra verso il superpersonale. Questa è infatti la condizione imprescindibile per potersi orientare di fronte allo spiritualismo contemporaneo, per potere accertare ciò che in esso è *maschera* e ciò che in esso è *volto*; per poter sorpassare sia i pregiudizî filistei, sia le lusinghe di tante presunte « rivelazioni ».

Fin dal principio abbiamo riconosciuto che un certo

ampliamento di orizzonti ormai si impone. Insistere in pregiudizî e in limitazioni che ancor ieri potevano avere una loro pragmatica ragion d'essere, oggi non è prudente, forse è perfino pericoloso: per contrasto possono produrre l'effetto opposto, come l'esperienza stessa lo ha dimostrato. Ciò sia detto soprattutto a coloro che difendono una tradizione religiosa in senso ristretto, abitudinario, devozionale e conformista. Costoro — ripetiamolo — dovrebbero capire che per essi è giunto il momento di svegliarsi, se vogliono essere all'altezza del còmpito che a loro incombe in via di principio. Come tradizione va inteso, di nuovo, qualcosa di assai piú vasto e universale, di assai meno « umano » di tutto quello che essi conoscono ed affermano. E ciò è possibile senza produrre una confusione, senza indebolire le loro posizioni, anzi rafforzandole. Il Guénon, nei riguardi del cattolicesimo, ha messo in chiaro questo punto.

Non solo in questo campo, ma anche in tutti gli altri toccati in occasione delle precedenti considerazioni critiche, gli orizzonti vanno ampliati. È anzi un còmpito preciso di chi ha gli occhi aperti *prevenire* attivamente e tempestivamente tutto ciò che può avvenire in questo senso per opera di influenze incontrollabili. Ma allora una prova si impone all'uomo moderno: *quella di saper volere il limite che definisce e sostiene il senso di sé di fronte a questi orizzonti ampliati; quella di saper chiudere con calma tante porte che luciferinamente si socchiudono o potranno socchiudersi sopra di lui e sotto a lui.* Ripetiamolo ancora una volta: nella gran parte dei casi la personalità non è un dato, ma un *còmpito*. Oggi, epoca dell'irrazionale e della demonia del collettivo, son fin troppe le forze contro cui bisogna resistere e combattere per avvicinarsi ad un tale còmpito e dimostrare un carattere e una linea, per-

ché vi si debbano aggiungere i pericoli della « spiritualità ».

Lo « spirituale » valga oggi come una conoscenza, non come una tentazione. Esso deve servire per mettere a punto le pretese di tutto ciò che è scienza e scientismo, per relativizzare la portata di non pochi valori della civiltà umanistica, per rimuovere idee fisse e deformazioni mentali stabilizzatesi all'interno di molte discipline e cosí arricchire le loro possibilità di sviluppo. Lo « spirituale » deve anche darci modo di riprendere possesso di parti preziose di un retaggio dimenticato e disconosciuto; deve cioè darci la possibilità di leggere attraverso i simboli e i miti delle grandi tradizioni del passato, cosa equivalente a ridestare nuovi sensi spirituali. Il vero « spirituale » si dovrebbe giungere a sentirlo come una realtà presente, non eccezionale ma naturale, non miracolosa o sensazionale ma evidente nei quadri di una sensazione del mondo piú vasta, piú libera, piú completa. A che distanza esso poi, come propriamente « sovrannaturale », si trovi dall'uomo, questo non importa. Ciò che importa è la chiarezza e la naturalezza della conoscenza. Giungere a tanto, sarebbe già molto. Eppure non sarebbe nulla piú che un ritorno alla normalità. Nella misura in cui il nuovo spiritualismo propiziasse davvero un rivolgimento del genere, per ciò stesso che di subdolo si è tradito dietro varie sue forme varrebbe il detto goethiano circa chi fa del bene pur volendo il male. Per propiziare questo capovolgimento l'unico mezzo è avere ben in vista gli insegnamenti tradizionali che fanno da controparte rettificatrice o integratrice alle idee diffuse oggi dallo spiritualismo, comprese quelle della pseudo-scienza dell'« inconscio ».

Abbiamo parlato poco fa della funzione protettiva della concezione tradizionale del mondo. Unica nella sua essenza, cioè nei suoi valori e nelle sue categorie fonda-

mentali, questa visione ammette tuttavia formulazioni ed espressioni varie. Ci si può dunque domandare quale di queste formulazioni possa essere piú d'aiuto all'uomo di oggi quando, ad orizzonti ampliati, egli vada a considerare le cose supreme. I piú penseranno forse che sia quella cristiana. Non siamo di questa opinione. Una formulazione del genere per l'uomo medio di oggi o è troppo, o è troppo poco. È troppo poco se si prende il cristianesimo svigorito, confessionale e socializzante di cui si è già detto; è troppo, se lo si prende alla stregua di quella direzione tragico-disperata dello spirito, di cui si è egualmente parlato, direzione che oggi o non sarebbe sentita, o condurrebbe a pericolosi squilibri. Si sottolinea espressamente che qui si tratta non di elementi dottrinali o di teologia ma appunto di ciò che una data formulazione può dare per una adeguata, complessiva visione della vita.

È abitudine mettere in rilievo ciò che il cattolicesimo presenta per una difesa della persona. E in quel che precede noi stessi abbiamo avuto occasione di fare, qua e là, dei riconoscimenti a questo proposito. Si tratta, tuttavia, di valori che il cattolicesimo non ha ripreso dal cristianesimo puro delle origini, caratterizzato da un *pathos* disperato di redenzione e di salvazione unito ad ogni sorta di suggestioni e di complessi emozionali, e che sono meglio attestati dalla vena migliore della *tradizione classica*. E si pone il problema, se quei valori, quegli elementi di visione della vita, non siano piú adatti ed efficaci pel còmpito sopra accennato qualora siano liberati dalle sovrastrutture della fede e del dogma e riformulati con maggiore aderenza al loro tronco originario. Noi pensiamo che appunto questo sia il caso; pensiamo cioè che dalla concezione classica della vita possano trarsi elementi piú semplici, piú chiari, piú neutri e privi di « tendenze », che l'uomo d'oggi può far

proprî nel punto di rinnovare ed ampliare la sua mentalità. Ciò può avvenire in via autonoma, senza riferimento ad una determinata confessione religiosa, a teorie e filosofie.

Nella visione classica della vita « dèmoni » e « dèi » avevano il loro posto — il mondo veniva cioè considerato nella sua totalità comprendente sia il subnaturale, sia il sovrannaturale nel senso indicato al principio del presente libro. In pari tempo, come forse in nessun'altra civiltà, era vivo il senso della personalità come forza, forma, principio, valore, còmpito. Essa conosceva l'invisibile, ma al suo centro celebrava l'ideale della « cultura », cioè della formazione spirituale, della enucleazione quasi di vive e compiute opere d'arte. Un concetto aveva — come è noto — una parte di primo piano nell'etica classica, quello del *limite,* πέρας, che riporta proprio a ciò che dicemmo poco fa, ossia all'esigenza fondamentale di circonscrivere attivamente e coscientemente l'àmbito nel quale si può essere veramente sé stessi e realizzare un equilibrio e una « perfezione parziale », allontanando le lusinghe delle vie romantiche e mistico-estatiche verso il senza-forma e l'illimitato. È cosí che anche rispetto alle cose supreme si poté mantenere una tranquillità apollinea di sguardo. Se l'uomo classico non si fece illusioni « spiritualistiche », se egli dunque conobbe il doppio destino — la via dell'Ade e la via verso l'« Isola degli Eroi » — cosí come la legge del mondo inferiore — l'eterno « ciclo della generazione » — in pari tempo conobbe quella serenità, alla quale l'aldilà non creava alcuna vertigine e, il « fato », alcuna angoscia; conobbe quell'intima tenuta dell'anima che medica l'insaziata sete delle « cose che fuggono », e in virtú della quale anche chi, come Epicuro, affermava: « Una sola volta si nasce e non si torna ad esistere mai piú » e respingeva l'idea di dèi in cure

per gli uomini, dipartendosi, poteva dire di « nulla rimpiangere che mancasse ad una vita perfetta ».

Nell'essenza, è appunto questa specie di chiaro e calmo eroismo unito ad un dominio di sé, all'equilibrio e alla « neutralità » nel senso indicato parlando del Kremmerz, che oggi fa bisogno alla vita dei piú ad evitare che nuove conoscenze agiscano in modo negativo. È come un sapersi sostenere senza piú appoggi, ma con lo sguardo aperto e l'animo libero dal vincolo della protervia « superuomistica ». È un saper guardare le distanze, ma senza vertigine. È un sapersi formare intimamente con un'attività libera, senza le agitazioni dello sperare o del temere e l'angoscia tradentesi nelle varie « filosofie della crisi » esistenzialistiche venute oggi di moda. È un saper amare per sé stessi la disciplina ed il limite, mai dimenticando la dignità di fronte alla quale siamo responsabili e senza scusa — fino a che una superiore, austera vocazione in qualcuno sappia raccogliere ogni potenza, fin nelle radici piú intime, piú abissali della vita, per lo slancio che può portare di là dalla condizione umana.

INDICE DEI NOMI

Julius Evola

Lo Yoga della Potenza

Saggio sui Tantra

Per chi dell'India ha soltanto l'idea corrente di una civiltà basata sulla semplice contemplazione, sulla fuga dal mondo in un nirvâna e su un vago spiritualismo vedantino o alla Gandhi, il presente libro avrà il valore di una vera scoperta.

L'Autore, infatti, fa conoscere al lettore una corrente indù, il Tantrismo e lo Çaktismo, la quale, diffusasi a partire dal IV secolo d.C., ha esercitato un'influenza notevole sulle precedenti tradizioni, affermando una visione del mondo e della vita come potenza e proponendo metodi di realizzazione caratterizzati dall'importanza data al corpo e alle forze segrete del corpo, nonché dall'ideale di un essere che, pur essendo libero e superiore al mondo, è aperto ad ogni esperienza ed anzi sa « trasformare in cibo ogni veleno ».

Il Tantrismo pretende di essere la sola dottrina adeguata ai tempi ultimi, al cosiddetto *kali-yuga,* che è un'epoca della dissoluzione. Ha in proprio un tipo speciale di yoga, e ritiene opportuno che vengano fatte conoscere tecniche e vie in precedenza tenute segrete a causa della loro pericolosità. Rientrano nei Tantra la cosiddetta « Via della Mano Sinistra » e il « Rituale segreto dei Cinque Elementi » che comprende l'uso del sesso e dell'orgia a fini mistici.

Con una esposizione seria, ordinata e sempre basata sui testi originali, l'Autore espone il Tantrismo nei suoi diversi aspetti, non trascurando una interpretazione in profondità dei varii insegnamenti e dei varii simboli, facendo ravvicinamenti interessanti anche con dottrine magiche e esoteriche occidentali, tanto da mettere in luce gli elementi fondamentali, lumeggiando ciò che può interessare non solamente per una informazione e per un ampliamento di orizzonti spirituali ma anche per una eventuale pratica, per possibili realizzazioni.

Julius Evola è noto come l'autore di numerose opere di metafisica, di scienza spirituale, di orientalismo e di critica alla civiltà, non poche delle quali sono state anche tradotte in diverse lingue straniere. Insieme al suo libro *La dottrina del Risveglio,* questo *Yoga della Potenza* è stato giudicato dalla critica come « indispensabile per chiunque voglia conoscere gli aspetti più profondi della spiritualità orientale ».

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

Arthur Avalon

Il potere del serpente

Da quando in Occidente si è diffuso l'interesse per lo Yoga e per analoghe pratiche indù, si è ripetutamente parlato della « misteriosa *Kundalinî* », ma quasi sempre finendo in divagazioni e in fantasie per la mancanza di conoscenze di prima mano.

La *Kundalinî*, chiamata simbolicamente anche « Il Potere del Serpente » per via di una delle sue raffigurazioni, è la forza creatrice fondamentale dell'universo, così come è presente nel corpo umano, ma in esso trovandosi abitualmente allo stato latente e non essendo priva di relazioni con l'energia sessuale.

Nella *Kundalinî* e nel risveglio di essa per mezzo di tecniche precise, una delle varietà dello Yoga, forse la più interessante fra tutte, vede l'organo essenziale per tutte le sue realizzazioni, le quali non hanno un carattere semplicemente contemplativo e ascetico ma mirano al risveglio delle forze segrete del corpo, di quei « centri » invisibili e sovrasensibili nei quali si può conoscere e dominare tutta la gerarchia dei poteri dell'universo, fino al limite, costituito dall'identificazione attiva dello yoghi col Principio Primo.

La presente opera tratta dunque del Potere del Serpente, dal punto di vista sia dottrinale che sperimentale; contiene inoltre la prima traduzione dal sanscrito di due importanti testi. La trattazione investe però necessariamente tutto un insieme di insegnamenti tradizionali indù, specie quelli riguardanti l'anatomia e la fisiologia occulta dell'organismo umano, tanto da fornire al lettore una visione completa e seria di tutto questo dominio di sapienza.

Arthur Avalon è lo pseudonimo usato da sir John Woodroffe per tutti quei suoi libri che non sono soltanto sue opere personali ma che si sono avvalsi dell'aiuto, della collaborazione e delle informazioni di Maestri ed eruditi indù.

Al Woodroffe si deve anche l'edizione di una serie di testi tantrici, oltre a vari altri lavori su analoghi soggetti. La presente opera ha avuto parecchie edizioni inglesi ed è stata tradotta in diverse lingue. In essa il lettore troverà materiale sicuramente autentico, esposto in uno stile semplice ed oggettivo, con ampi riferimenti ai testi ed anche a fonti difficilmente accessibili. Essa costituisce un contributo essenziale nel campo delle scienze spirituali e dello Yoga.

Julius Evola

Metafisica del Sesso

Nuova edizione riveduta e illustrata

Quest'opera di J. Evola ha già una notorietà europea per via di una sua traduzione tedesca e di due edizioni francesi. Essa è unica nel suo genere per considerare il sesso e l'esperienza del sesso secondo aspetti e dimensioni diversi da quelli a cui si sono arrestate le correnti ricerche psicologiche, sessuologiche e anche psicanalitiche. Come l'A. dice esplicitamente, dato che l'epoca attuale è caratterizzata da una specie di ossessione del sesso e della donna e dato anche che la psicanalisi si è sforzata di mettere in risalto il sesso come una potenza elementare oscura e sub-personale, il suo proposito è stato di scoprire una realtà di essa non meno profonda, ma di natura superiore, trascendente.

Il termine « metafisica » nel libro è usato infatti in un doppio senso. Anzitutto, in quello di una ricerca del significato ultimo che hanno l'*eros* e l'esperienza sessuale, significato che porta oltre tutto quel che è fisiologia, istinto di riproduzione, semplice carnalità o pallida sentimentalità. In secondo luogo, una ricerca volta a scoprire non solamente nelle forme più intense della vita erotica, ma anche nell'amore comune, baleni di una « trascendenza », rimozioni momentanee dei limiti della coscienza ordinaria dell'uomo e della donna e perfino aperture sul sovrasensibile.

Tale ricerca ha per controparte la documentazione di ciò che molteplici civiltà antiche o non-europee hanno riconosciuto in fatto di sacralizzazione del sesso, di un uso di esso per fini estatici, magici, iniziatici o evocatori. Al lettore viene offerto un vastissimo panorama che va dai riti segreti e orgiastici tantrici e dal dionisismo alla demonologia e alle esperienze del Sabba e dei « Fedeli d'Amore » medievali, dalla prostituzione sacra e dai Misteri della Donna a pratiche cabbalistiche, arabe, estremo-orientali, ecc. L'accennata metafisica del sesso permette, d'altra parte, di cogliere ciò che agisce anche nel profondo di fenomeni come il pudore, la gelosia, il sado-masochismo, la nudità femminile e il complesso amore-morte.

Inoltre, il libro contiene una ricerca comparata nel campo della mitologia la quale dà il modo di descrivere gli « archetipi » maschili e femminili e, partendo da essi, i tipi fondamentali di uomo e di donna (dèi e dee, uomini e donne »), di abbozzare una psicologia dell'« uomo assoluto » e della « donna assoluta » e di individuare le varietà e le condizionalità del magnetismo sessuale.

A parte l'arditezza delle idee e la spregiudicatezza con cui sono trattati gli argomenti più scabrosi, il materiale selezionato è tale da non trovare riscontro in altra opera esistente.

Edizioni Mediterranee - Roma - Via Flaminia, 158

JULIUS EVOLA

MASCHERA E VOLTO DELLO SPIRITUALISMO CONTEMPORANEO

EVO 03333/70

Oggi sono numerosi gli ambienti che si interessano di nuovo al sovrasensibile e che riprendono dottrine « occulte » e esotiche, dandosi talvolta anche a varie pratiche evocatorie, cercando esperienze inusitate, « iniziazioni » e simili. In piú, il portarsi, spesso morboso, dell'attenzione sugli strati profondi della psiche, dopo che la psicanalisi ha dato risalto al dominio dell'inconscio. Tutto ciò viene da molti considerato leggermente come uno « spiritualismo », e nel ritorno al sovrasensibile si è visto qualcosa di positivo, in contrapposizione al materialismo dei nostri giorni. Si trascura però di esaminare i retroscena di tali tendenze, i pericoli che esse presentano per i valori della personalità, le confusioni e le deviazioni dottrinali che esse implicano. Il presente libro si propone una messa a punto sistematica intesa a distinguere il positivo dal negativo, a indicare in quale direzione si deve cercare il vero sovrannaturale. Spiritismo, metapsichica, teosofia, antroposofia, « esoterismo cristiano », neomisticismo, Krishnamurti, « occultismo » ed altre correnti vengono analizzati. La presente nuova edizione è ampliata, perché include l'esame di ulteriori tendenze, come quelle che hanno fatto capo, ad esempio, al Gurdjeff e al Crowley, e dello strano interesse oggi destato dalla magia e perfino dal satanismo. Anche la critica alla psicanalisi è stata ampliata, considerando quella del Reich e dello Jung. Questa opera dell'Evola è indispensabile per chi vuole avere un serio orientamento pratico e dottrinale in un campo cosí infido, fuor dai pregiudizi e dai ristretti orizzonti della prevalente mentalità profana, prendendo come sicura base idee e principî superiori d'ordine tradizionale.

Design MARINI

L. 25.000